EDISI REVISI

POLEMIK Negara Islam

Soekarno vs Natsir

Ahmad Suhelmi

UIP

POLEMIK NEGARA ISLAM

Soekarno versus Natsir

Ahmad Suhelmi

Edisi Revisi
Dilengkapi Perdebatan tentang Negara Islam
Menurut Islam Liberal dan Islam Literal

PENERBIT UNIVERSITAS INDONESIA
(UI-PRESS), 2012

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Ahmad Suhelmi
Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir/Ahmad Suhelmi,
— Ed. Rev. — Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press), 2011.

xxi, 196 hlm: 23 cm

Dilengkapi Perdebatan tentang Negara Islam Menurut Islam Liberal dan Islam Literal
Bibliografi: hlm. 181.
Indeks.
ISBN 978-979-456-461-5

1. Islam dan Politik   I. Judul.

297.62

Cetakan 2012

Pengarang: Ahmad Suhelmi
Dicetak oleh: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press)
Penerbit: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press)
Jl. Salemba 4, Jakarta 10430, Telp. 31935373, Fax. 31930172
Website: http: //uipress.ui.ac.id
E-mail: penerbit.uipress@gmail.com

Dedi Rahmat

Buku ini dipersembahkan untuk
Fikry, Ghiffar, Azkia,
dan generasi seangkatan mereka

Kata Pengantar

ISLAM DAN NEGARA: MENCARI *PLATFORM* BERSAMA

Indonesia dikenal sebagai bangsa Muslim terbesar di dunia. Sekitar 87,55 persen rakyat Indonesia (Data BPS tahun 2000: 178.143.655) beragama Islam, sekalipun Islam tidak disebut dalam konstitusi sebagai agama negara, seperti halnya negara tetangga Malaysia misalnya. Islam di Indonesia merupakan sebuah agama yang hidup dan vital. Umat Islam di Indonesia kini sedang terlibat dalam proses transformasinya dari kuantitas ke posisi kualitas. Dengan kata lain, Islamisasi di Indonesia bukanlah satu produk sejarah yang telah rampung, tapi merupakan proses yang berkelanjutan.

Dalam proses awal pembentukan negara Indonesia, persoalan paling krusial adalah menyepakati dasar negara. Dalam sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan) permasalahan pokok yang dibicarakan adalah persoalan bentuk negara, batas negara, dasar filsafat negara dan hal-hal lain yang bertalian dengan pembuatan suatu konstitusi. Perdebatan tentang masalah-masalah di atas, kecuali tentang dasar filsafat negara, berjalan dengan lancar. Untuk bentuk negara misalnya, hampir seluruh anggota memilih bentuk republik. Tetapi sekali tentang dasar negara disentuh, iklim politik dalam sidang menjadi sangat hangat. Tokoh-tokoh terkemuka dari pihak nasionalis adalah Dr. Radjiman, Soerkarno, Mohammad Hatta, Profesor Supomo, Mohammad Yamin, Wongsonegoro, Sartono,

R.P. Suroso, dan Dr. Buntaran Martoatmodjo. Semua tokoh ini adalah hasil didikan Barat.

Dari kelompok pembela dasar Islam, juru bicara terkemuka adalah Ki Bagus Hadikusumo, KH. Ahmad Sanusi, Kahar Muzakkar dan KH. A. Wachid Hasjim. Dalam kelompok ini pihak modernis dan konservatif bersatu menghadapi pihak nasionalis. Gagasan tentang suatu bentuk negara berdasar Islam telah muncul ke permukaan, sejak Indonesia masih di bawah kekuasaan Jepang.

Namun demikian, melacak isu tentang kapan istilah negara Islam muncul dalam catatan sejarah Indonesia modern, tidaklah selalu merupakan pekerjaan mudah. Sebegitu jauh, hanya diketahui bahwa pimpinan Sarekat Islam (SI) seperti Surjopranoto dan Dr. Sukiman Wirjosandjojo telah berbicara tentang suatu kekuasaan atau pemerintahan Islam di akhir 1920-an. Surjopranoto menggunakan tema *een Islamietische regeering* (suatu pemerintahan Islam) sementara Sukiman memakai *istilah een eigen Islamietisch bestuur onder een eigen vlag* (suatu kekuasaan Islam di bawah benderanya sendiri). Untuk menciptakan suatu kekuasaan Islam di Indonesia, menurut Sukiman, merupakan tujuan kemerdekaan.

Bagaimana gambaran para pemimpin ini sebenarnya tentang suatu pemerintahan atau kekuasaan Islam pada saat itu, barangkali barulah merupakan suatu pemerintahan yang dikemudikan oleh pemimpin-pemimpin yang berorientasi Islam. Pada waktu itu memang belum dijumpai lebih lanjut teori yang agak terperinci, yang ditulis oleh penulis atau pemimpin Islam tentang masalah ini. Barulah dalam sidang BPUPKI pada 1945, gagasan tentang suatu negara Islam muncul ke permukaan secara resmi di panggung politik Indonesia buat pertama kali.

Menjadikan Islam sebagai dasar negara seperti yang diusung oleh kelompok Islam Politik tentu tidak dapat diterima oleh kelompok Nasionalis Sekuler dengan tokoh pemikirnya seperti Soekarno. Demikian pula dengan kelompok Islam Politik tetap gigih untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara, dengan tokoh pemikirnya seperti Mohammad Natsir. Perdebatan Soekarno dan

Natsir tentang hubungan agama (Islam) dan negara terekam dalam *Panji Islam* pada tahun 1940-an. Buku ini menunjukkan bahwa perdebatan masalah hubungan agama dan negara bukanlah persoalan yang baru. Polemik itu sudah muncul sebelum masa Indonesia merdeka.

Persoalan ini dikupas dengan baik oleh Ahmad Suhelmi. Buku ini mengungkapkan latar belakang pemikiran Soekarno dan Natsir yang menjadi tokoh dalam polemik tersebut. Dalam pemikiran Soekarno yang mempunyai pandangan Nasionalis Sekuler, Soekarno mendukung gagasan pemisahan agama dari negara. Dalam pandangan Soekarno agama merupakan aturan-aturan spiritual (akhirat) dan negara adalah masalah duniawi (sekuler). Soekarno juga mendukung gagasan negara demokrasi sebagai alternatif bentuk negara.

Sedangkan pandangan Natsir tentang agama bertitik tolak dari pandangan bahwa agama (Islam) tidak dapat dipisahkan dari negara. Bagi Natsir urusan kenegaraan pada pokoknya merupakan bagian integral risalah Islam. Dalam menangani dan mengatur masalah-masalah sosiopolitik umat, di antara prinsip-prinsip yang harus diikuti dan dihormati, menurut Natsir, adalah prinsip *syura.* Tentang bagaimana mengembangkan dan menyesuaikan mekanisme *syura,* menurut Natsir, semuanya bergantung pada ijtihad umat Islam, karena Islam tidak menetapkannya secara kaku dan pasti. Natsir adalah seorang demokrat yang gigih, sekalipun tidak selalu senang dengan praktik-praktik sistem demokrasi di Barat. "Demokrasi bagus!" kata Natsir. "Akan tetapi sistem kenegaraan Islam tidak menggantungkan semua urusan kepada kerahiman *instelling-instelling* demokrasi." Islam, menurut Natsir, adalah sintesis antara demokrasi dan otokrasi atau sistem politik diktatorial. Tetapi bagaimana sintesis 'yang unik' ini beroperasinya, Natsir tidak menjelaskan teorinya secara meyakinkan.

Perdebatan tentang hubungan agama dan negara yang muncul pada era berikutnya tak lepas dari dua kutub pemikiran ini. Hanya saja dengan kemasan-kemasan yang berbeda. Ahmad Suhelmi

menulis dalam buku ini gagasan-gagasan Sekularisme juga tampak dalam Pembaruan Pemikiran Islam yang dipelopori Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo, Usep Fathuddin dan lain-lain. Helmi menjelasan bahwa ada perbedaan dengan Sekularisme Soekarno, gagasan-gagasan sekularisasi Cak Nur dan kelompoknya jauh lebih *sophisticated*, sistematis, terarah dan 'moderat'.

Ternyata perdebatan hubungan agama dan negara dalam konteks sejarah kehidupan berbangsa dan bernegara belum selesai. Ahmad Suhelmi melihat ada indikasi perbedaan pemikiran politik yang berdasarkan agama dan nasionalis ini berimplikasi pada tataran praktis. Tidak proporsionalnya persoalan Caleg dalam PDIP pada pemilu 1999 lalu, menyisakan indikasi bahwa masih ada sentimen kelompok nasionalis pada Islam. Ahmad Suhelmi juga mencatat polemik yang dimuat di berbagai media massa di era reformasi tentang hubungan agama dan negara, ternyata mengindikasikan bahwa persoalan itu belum tuntas. Begitu pula menguatnya ide-ide pencantuman syariat Islam dalam amandemen UUD 45 setiap ST MPR hasil pemilu 1999, menjadi indikator yang paling jelas bahwa hubungan agama dan negara memerlukan kejelasan dalam kehidupan berbangsa.

Konsep negara Islam memang tidak ada bentuknya yang pasti, bahkan ada yang berpendapat tidak ada konsep negara Islam. Dalam Islam, negara tidak lain dari sebuah alat yang perlu bagi agama. Tetapi menurut teori-teori politik klasik atau modern, konsep negara merupakan inti filsafat politik Islam. Pertanyaan yang timbul adalah: Mengapa Al-Quran tidak berbicara apa-apa tentang soal penting ini? Misalnya, orang akan sia-sia mencari konsep tentang negara secara terurai atau tidak terurai dalam Al-Quran. Dengan kata lain, Al-Quran tidak memberikan suatu pola teori kenegaraan yang pasti dan kering yang harus diikuti oleh umat Islam di berbagai negeri. Alasannya adalah. *Pertama,* Al-Quran pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia; ia bukanlah kitab ilmu politik. *Kedua,* sudah merupakan suatu

kenyataan bahwa institusi-institusi sosiopolitik dan organisasi manusia selalu berubah dari masa ke masa. Tujuan terpenting Al-Quran adalah agar nilai-nilai dan perintah-perintah etiknya dijunjung tinggi dan bersifat mengikat atas kegiatan-kegiatan sosiopolitik umat manusia. Nilai-nilai ini bertalian secara organik dengan prinsip-prinsip keadilan, persamaan dan kemerdekaan yang juga menempati posisi sentral dalam ajaran moral Al-Quran. Dari perspektif ini, suatu negara hanyalah dapat dikatakan bercorak Islam manakala keadilan dan lain-lainnya itu benar-benar terwujud dan terasa di dalamnya dan memengaruhi kehidupan rakyat.

Buku ini telah merekam dengan baik polemik hubungan agama dan negara, dari masa yang paling awal dalam sejarah Indonesia modern, hingga generasi sekarang. Polemik hubungan agama dan negara hendaknya tetap dilanjutkan sehingga pada suatu saat dapat ditemukan suatu *platform* bersama dalam membangun kehidupan berbangsa dengan tetap agama menjadi bagian penting. Yang agak disayangkan adalah kenyataan langkahnya pemikir kelompok nasionalis-sekuler yang mampu mengembangkan gagasan-gagasan Soekarno tentang masalah kenegaraan, sementara dari pihak santri, pemikiran-pemikiran kritis tetap berkembang. Dengan semakin melemahnya tuntutan akan sebuah negara Islam di Indonesia. Sebenarnya kedua kelompok di atas dapat duduk bersama dalam suasana yang lebih santai untuk memikirkan hari depan bangsa yang sedang tercabik-cabik ini. Kedua kelompok itu adalah kekuatan politik riil dalam masyarakat Indonesia. Nasib bangsa akan banyak tergantung kepada keberhasilan atau kegagalan mereka untuk menyusun secara bersama agenda Indonesia masa depan.

Menteng Raya, Juli 2011
Ahmad Syafii Maarif

PENGANTAR PENULIS

Kejatuhan Presiden Soeharto dari kursi kekuasaannya secara 'tiba-tiba' pada 21 Mei 1998 telah membawa perubahan politik secara dramatis di Indonesia. Salah satu buktinya adalah lahirnya lebih dari seratus partai politik dalam hitungan beberapa bulan. Titik puncak perubahan politik dramatis itu adalah pemilu pada 7 Juni 1999 yang oleh beberapa pengamat politik dinilai demokratis, jujur, dan adil. Dalam pemilu itu, Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P) pimpinan Megawati Soekarnoputri mengalami transformasi radikal; dari sebuah kekuatan politik pinggiran menjadi kekuatan politik *mainstream* yang patut diperhitungkan oleh siapa pun lawan politiknya. Perolehan suara PDI-P dalam pemilu itu jauh di atas perolehan suara Partai Golkar, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Amanat Nasional (PAN). PDI-P berada *on top of the big five.* Kemenangan itu lebih mencolok lagi bila perolehan suaranya dibandingkan dengan perolehan suara partai-partai Islam, seperti: Partai Politik Islam Masyumi, Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Sarekat Islam 1905, dan Partai Islam Demokrat (PID). Kini PDI-P benar-benar berubah menjadi banteng politik perkasa!

Namun, di sisi lain bangkitnya PDI-P menjadi pemenang pemilu menimbulkan kecemasan dan kekhawatiran bagi kalangan tertentu. Bagi mantan penguasa Orde Baru, sebagian di antaranya elite militer, kemenangan PDI-P tentu dianggap sebagai ancaman berbahaya. Mengapa? Dari segi ideologis, elite militer terkesan alergis, kalau bukan antipati, dengan munculnya kecenderungan-kecenderungan ideologi kiri, seperti Soekarnoisme atau Marhaenisme di tubuh PDI-P. Mereka juga khawatir kalau-kalau PDI-P

berkuasa kelak kasus-kasus penindasan yang pernah dilakukan terhadap partai berlambang banteng ini dikuak kembali. Misalnya kasus Sabtu Kelabu, 27 Juli 1996 yang melibatkan mantan Kasospol ABRI Letjen. Syarwan Hamid, demikian juga kasus penggulingan Megawati dari kursi ketua umum PDI yang dilakukan boneka pemerintah Orde Baru, Suryadi dengan dukungan aparat militer dan pemerintah Soeharto. Bagi Megawati dan partainya kasus-kasus itu menyisakan luka politik yang amat dalam. Sehingga bisa dimengerti bila selama ini Megawati terkesan belum memaafkan elite-elite politik dan militer Orde Baru yang telah menindasnya di masa lalu. Megawati menyimpan dendam sejarah? Mungkin. *Who knows?*

Jadi, bukanlah suatu hal yang mustahil bila Megawati berkuasa kelak terjadi pagelaran pengadilan masif terhadap mereka yang dianggap pelaku kejahatan politik terhadap PDI-P di masa Orde Baru itu. Kita semua tentu saja berharap hal itu tidak terjadi. Kita berharap Megawati dan PDI-P-nya mencontoh perilaku Rasul Muhammad Saw. yang memaafkan, tanpa *reserve,* semua orang-orang yang pernah menindakadili (menzalimi) diri dan pengikutnya ketika beliau berhasil menaklukkan Kota Makkah. Untuk itu Megawati dan juga para pendukungnya yang fanatik, dituntut memiliki kebesaran jiwa sebagai seorang negarawan. Mudah-mudahan.

Kemenangan Megawati juga menyimpan tanda tanya besar; mampukah ia dan partainya mengatasi berbagai krisis struktural di sektor ekonomi, sosial, dan budaya, serta etika? Beberapa kalangan meragukan kapabilitas Megawati menyelesaikan persoalan bangsa yang demikian rumit itu. Ini antara lain karena kemenangan Megawati dan partainya dalam pemilu lalu lebih dominan ditentukan oleh faktor primordialisme, ikatan emosional, dan karisma ayahnya, Soekarno. Megawati didukung rakyat karena selama Orde Baru, rakyat menyaksikan putri Soekarno itu ditindas. Rakyat benci penindasan elite Orde Baru dan sikap mati-matiannya mempertahankan kesumpekan *status quo.* Kebencian rakyat dan kemampuan Megawati menampilkan dirinya sebagai simbol antipenindasan dan

simbol perubahan menjadi faktor penting, mengapa rakyat berpihak kepadanya saat pemilu lalu. Apalagi Megawati dan partainya juga berhasil mengidentifikasikan dirinya dengan mendiang Soekarno, Proklamator dan presiden pertama Republik Indonesia. Megawati menjadikan dirinya bayang-bayang Soekarno. Karisma Soekarno ternyata tetap merupakan senjata politik yang ampuh di tangan Megawati untuk mengalahkan lawan-lawan politiknya dalam pemilu kemarin.

Tapi di sini pula letak permasalahannya; karena dukungan terhadap Megawati dan PDI-P-nya lebih bersifat primordial dan emosional ketimbang didasarkan pada pilihan rasional (*rational choice*). Pilihan rasional para pemilih terkait erat dengan persoalan bagaimana konsep, program, visi atau *platform* sebuah partai. Semakin baik, kredibel dan visioner konsep dan *platform* partai bersangkutan akan semakin kuat kecenderungan orang untuk memilih partai itu dalam pemilu. Hal ini tampaknya bukan kecenderungan dominan dalam kasus penentuan orang yang memilih PDI-P dalam pemilu 1999 lalu. Kesan bahwa kemenangan PDI-P karena ikatan primordial dan emosional semakin kuat ketika selama kampanye maupun prakampanye Megawati selalu menolak terlibat dalam perdebatan-perdebatan calon presiden (capres). Penolakan itu membuat program, konsep atau *platform* partainya semakin kabur dan tidak transparan. Kita tidak memahami bagaimana pemecahan masalah krisis yang dihadapi saat ini yang kelak akan dilakukan Megawati dan partainya. Megawati bungkam, berhenti bicara justru di saat beliau seharusnya mengemukakan konsep dan program partainya.

Dari sudut budaya politik (*political culture*) kemenangan Megawati dan PDI-P-nya itu menunjukkan bahwa budaya politik kita belum bergeser secara signifikan dari budaya parokial ke budaya partisipan sebagaimana yang dikonseptualisasikan oleh Gabriel Almond dan Sydney Verba. Dalam budaya politik parokial, partisipasi politik rakyat lebih ditentukan oleh ikatan-ikatan primordial dan emosional ketimbang pilihan-pilihan rasional. Idealnya kita saat

ini—setelah 54 tahun merdeka dari penjajahan dan sebentar lagi memasuki milenium ketiga—tidak lagi terjebak dalam budaya politik parokial itu. Kita mestinya sudah memasuki, atau bahkan terlibat jauh dalam wacana budaya partisipan yang demokratis, rasional, dan modern.

Ada kekhawatiran lain terhadap kemenangan Megawati dan PDI-P-nya. Kekhawatiran yang lebih bersifat ideologis yang muncul di kalangan faksi-faksi Islam politik saat ini. Kemenangan Megawati dianggap sebagai ancaman ideologis bagi kalangan ini. Mereka menilai bahwa secara ideologis PDI-P dan Megawati adalah partai sekuler, dihinggapi fobia (*phobia*) Islam (Islam *phobia*) kalau bukan anti-Islam. Citra ini demikian kuat melekat dan sukar ditepis. Mengapa? Beberapa fakta berikut bisa diasumsikan sebagai faktor pembentuk (*determinant factors*) citra Megawati dan PDI-P-nya sekuler, fobia Islam.

Pertama, pada November 1998 beredar kaset ceramah Theo Syafei di Kupang, Nusa Tenggara Barat. Dalam beberapa ceramahnya itu Theo—salah seorang ketua PDI-P dan kebetulan beragama Katholik—telah menuduh Islam sebagai penyebab perpecahan bangsa Indonesia, Islam tidak memiliki andil penting dalam sejarah Republik Indonesia dan menghasut agar orang-orang Kristen di Kupang memusuhi umat Islam. Theo menolak rekaman di kaset itu ceramahnya. Tapi beberapa saksi, termasuk dari kalangan Kristen sendiri mengakui bahwa rekaman ceramah itu memang benar milik Theo. Theo menurut mereka sering mengemukakan ceramah serupa di berbagai kesempatan.

Ceramah Theo itu diduga kuat telah memprovokasi kemarahan penganut Kristen terhadap umat Islam di Kupang. Dari sinilah awal terjadinya tragedi Kupang itu; umat Islam dibantai, masjid-masjid dibakar, kantor parpol Islam dirusak dan sekolah-sekolah Islam dihancurkan. Bisa dipahami manakala ceramah Theo itu kemudian membangkitkan reaksi keras di kalangan umat Islam. Beberapa tokoh pemuda Islam menilai Theo menghina dan melecehkan Islam dan harus diadili. Kasus Theo mengingatkan kita akan kasus

pelecehan terhadap Islam yang dilakukan oleh Jawi Hisworo (1918), artikel di *Majalah Timboel* (1927) dan Soekarno dalam Peristiwa Amuntai 1953.

Di tengah bangkitnya kemarahan umat Islam terhadap ceramah Theo, lalu bagaimana respons Megawati atas kasus ini? Sejauh ini tokoh puncak PDI-P itu kurang menunjukkan ketegasannya, dan bahkan menimbulkan kesan memproteksi Theo. Jauh dari bayangan publik bahwa Megawati akan menindak keras Theo sebagai ekspresi keberpihakan kepada Islam. Megawati ternyata diam dan bahkan tetap mempertahankan posisi Theo dalam struktur kepemimpinan PDI-P. Diamnya Megawati menimbulkan kesan ia memproteksi Theo. Ini tentu menimbulkan citra PDI-P berpihak pada non-Muslim dan orang-orang yang anti-Islam.

Kedua, citra fobia Islam itu semakin mengeras tatkala beberapa hari sebelum pemilu PDI-P mencantumkan tokoh-tokoh politik non-Muslim dalam daftar calon legislatif partai tersebut. Pencantuman caleg non-Muslim itu tentu sah-sah saja seandainya dilakukan secara proporsional. Ia baru menjadi bermasalah dan patut diperdebatkan apabila caleg PDI-P didominasi non-Muslim. Dan, yang terakhir ini justru yang terjadi. Dalam daftar caleg PDI-P di tingkat nasional terdapat lebih 40% non-Muslim. Di Jakarta, 60% non-Muslim dan ini lebih mengejutkan lagi, di Kabupaten Bekasi caleg non-Muslim mencapai 100%.

Langkah politik Megawati itu menimbulkan sejumlah tanda tanya publik. Logiskah partai yang didukung mayoritas umat Islam itu mengajukan calegnya yang justru non-Muslim? Bukankah ini suatu manipulasi dan kebohongan sejarah yang dibenarkan atas nama demokrasi dan pluralisme? Bisakah dengan alasan demokrasi dan pluralisme itu PDI-P menegasi faktor keterwakilan (*representativeness)* yang justru merupakan salah satu esensi terpenting demokrasi itu sendiri?

Kasus ini ternyata berhasil menyulut sentimen emosional keagamaan kaum Muslimin yang terbukti dengan munculnya anjuran di masyarakat—beberapa hari sebelum hari pencoblosan—agar

umat Islam memilih pemimpin yang jelas agamanya, beriman, dan bermoral, serta tidak memilih partai yang tidak berasas Islam. Kampanye yang terkesan anti-PDI-P dan Megawati ini dilakukan antara lain oleh dai sejuta umat KH. Zainuddin MZ. dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Di berbagai masjid di Jakarta dan sekitarnya juga beredar selebaran yang mengajak umat Islam tidak mencoblos PDI-P dalam pemilu. *Harian Republika* dalam beberapa terbitannya juga memberitakan anjuran para pemuka Islam agar memilih partai Islam dan tidak mendukung Megawati. Berita itu ditempatkan sebagai *headline* surat kabar itu. Merebaknya persoalan ini sayangnya kurang diantisipasi Megawati dan partainya. Untuk kesekian kalinya Megawati diam, tidak melakukan klarifikasi atau *counter* terhadap persoalan yang teramat sensitif dan strategis itu.

Ketiga, masuknya politisi sekuler dan anti-Islam dari kalangan Katholik dan mantan-mantan Partai Komunis Indonesia (PKI) menjadi anggota atau simpatisan PDI-P, lagi-lagi semakin mengukuhkan citra partai itu yang *phobia* Islam. Sebagian mereka mengklaim bahwa faktor yang mendorong mereka masuk PDI-P itu adalah, selain faktor kepentingan politik, juga faktor ideologis. Menariknya, Megawati maupun partainya membuka diri dan akomodatif terhadap mereka. Di mata kalangun Islam ideologis, langkah politik Megawati itu merefleksikan tidak sekadar watak pluralistik dan akomodatifnya PDI-P, melainkan juga sebagai bagian dari *grand strategy* partainya menghadapi kekuatan-kekuatan Islam ideologis di masa datang.

Dengan masuk PDI-P, mantan tokoh-tokoh PKI itu tentu telah memperhitungkan lebih matang bahwa partai ini mampu menyuarakan kepentingan dan aspirasi ideologis mereka. Sama seperti ketika mantan tokoh Lekra (Lembaga Kesenian Rakyat) PKI, Pramoedya Ananta Toer masuk menjadi anggota PRD (Partai Rakyat Demokratik) pimpinan Budiman Sujatmiko. Dalam wawancaranya dengan sebuah tabloid, Pramoedya mengakui dirinya masuk PRD karena memiliki kesamaan aspirasi ideologis dengan partai pimpinan Budiman Sujatmiko itu.

Keempat, citra pribadi Megawati selama ini juga mendukung kesan bahwa diri dan partainya memang dihinggapi *phobia* Islam. Selama ini Megawati selalu mengidentifikasikan dirinya dengan Soekarno—yang dalam sejarah kepolitikan Indonesia dikenal sebagai politisi abangan. Megawati juga merasa lebih bangga dengan darah Balinya, ketimbang darah Bengkulunya. Itu terlihat dari namanya, Megawati Soekarnoputri. Dipertanyakan publik mengapa Megawati tidak mencoba mengubah *image*-nya yang abangan itu dengan mengidentifikasikan dirinya dengan ibundanya, Fatmawati. Berbeda dengan Soekarno, Ibu Fatmawati dikenal sebagai seorang santri, *muslimah* (asal Bengkulu) yang taat beribadah. Nurcholish Madjid pernah menyarankan agar Megawati tidak terkesan abangan, hendaklah ia segera mengubah *image* yang melekat pada dirinya selama ini. Untuk itu Megawati perlu lebih sering mengidentifikasikan dirinya dengan ibundanya yang santri itu, Fatmawati. Tidak melulu dengan Soekarno.

Kesan Megawati tidak jelas agamanya atau abangan sempat muncul ke permukaan yang kemudian menimbulkan kontroversi di kalangan publik. Ini terjadi ketika Dr. A.M. Saefuddin mengekspos ketidakjelasan agama Megawati itu di media massa. Saefuddin merasa heran dan mempertanyakan keislaman Megawati, karena tokoh PDI-P itu bersembahyang mengikuti cara Hindu-Bali di kuil ketika mengunjungi Bali. Saefuddin menuding perilaku keagamaan Megawati itu termasuk perilaku syirik, menyekutukan Allah dan bertentangan dengan prinsip tauhid. Pernyataan mantan Rektor Universitas Ibnu Khaldun itu menimbulkan reaksi keras para pendukung PDI-P dan sebagian penganut Hindu-Bali. Saefuddin didemonstrasi dan diancam akan dicekal bila mengunjungi Pulau Dewata. Bagaimana reaksi Megawati? Beliau sempat menyatakan protesnya kepada Saefuddin dan mencoba menegaskan identitas keislamannya dengan menghadiri acara pengajian atau pertemuan-pertemuan dengan tokoh-tokoh Islam seperti KH. Abdurrahman Wahid. Dalam pertemuan itu Megawati mengenakan kerudung. Menjelang pemilu kontroversi Megawati *versus* Saefuddin mereda.

Namun, kontroversi itu saat ini tidak lagi menjadi *headline* surat kabar dan pembicaraan publik, persoalan itu semakin mengukuhkan *image* yang berkembang bahwa pimpinan PDI-P itu bukanlah seorang *muslimah* yang taat beragama seperti ibunya, Fatmawati.

Kelima, serangkaian sejarah hubungan antara kaum nasionalis sekuler dengan nasionalis Islam dan kelompok-kelompok ideologis Islam yang sukar dikatakan mulus sejak zaman kolonial, yang kontributif terhadap pembentukan *image* bahwa PDI-P dan Megawati *phobia* terhadap Islam. Selama ini Megawati mengklaim partainya bukan partai agama (baca: Islam) dan berorientasi nasionalisme sekuler (*secular nationalism*). Dalam beberapa kesempatan ia mengonfirmasikan kepada publik bahwa PDI-P adalah partai titisan PNI Soekarno yang berideologi Soekarnoisme atau Marhaenisme.

Di sini letak permasalahannya. Dalam sejarah Indonesia kontemporer Soekarno dikenal sebagai ideolog nasionalisme sekuler yang pemikiran-pemikirannya antagonistik dan paradoks dengan pemikiran tokoh-tokoh politik Islam seperti Haji Agus Salim, Mohammad Natsir dan Ahmad Hassan. Di mata tokoh-tokoh Islam, Soekarno termasuk politikus yang sangat anti-Negara Islam sejak ia mulai memasuki gelanggang politik zaman kolonial sampai akhir hidupnya.

Mengapa Soekarno dinilai fobia Islam, atau bahkan anti-Islam? Di zaman kolonial itu pertikaian ideologis di antara golongan nasionalis sekuler pimpinan Soekarno dengan kelompok-kelompok Islam ideologis demikian runcing dan nyaris tak terujukkan. Kedua kelompok ideologis itu sukar menemukan titik temu atau *common platform,* misalnya perihal posisi agama dalam kehidupan politik negara kelak bila Indonesia bebas dari penjajahan Belanda. Tajamnya pertarungan ideologis itu bisa dilihat dari polemik agama dan negara antara Soekarno dengan Natsir sekitar akhir 1930-an hingga awal 1940-an. Dalam artikel-artikelnya di *Panji Islam* Soekarno menegaskan keharusan negara dipisahkan dari agama. Ia menolak keras agama (baca: Islam) dijadikan sebagai negara dan dasar konstitusi

penulis di Jurusan Ilmu Politik FISIP Universitas Indonesia, Depok (1988). Sebagaimana umumnya skripsi atau karya tulis akhir untuk memperoleh gelar S-1 (Strata Satu), tentulah karya ini ditulis oleh seorang penulis (mahasiswa) yang belum matang secara intelektual dan masih dalam proses belajar cara menulis yang efektif dan argumentatif. Oleh karena itu bisa dipahami bila karya ini jauh dari sempurna. Namun demikian, penulis meyakini bahwa apa pun kelemahan karya ini, ia tetap bermanfaat bagi pembaca. Dalam penyelesaiannya, bantuan Prof. Dr. Nazaruddin Syamsuddin, Dr. Amir Santoso, Prof. Dr. A. Rahman Zainuddin, dan Dra. Isbodroini Suyanto, M.A. tentulah sangat berarti. Terima kasih saya haturkan kepada mereka. Juga untuk Prof. Dr. Syafii Maarif yang telah memberikan kata pengantar untuk buku kecil ini. Tulisan beliau tentulah memberikan warna dan daya tarik tersendiri bagi buku ini. Yang pasti, saya merasa amat terhormat dengan kesediaan beliau memberikan kata pengantar itu.

Ungkapan terima kasih juga untuk almarhumah Emi dan Bapak Udje, Ceu Etty, Kang Endai, dan almarhumah Hajjah Dwi Ratna Yulia Yustiana. Khusus untuk Ana yang meninggal dunia karena kecelakaan tragis, Agustus 1991, penulis berdoa semoga Allah Swt. mengampuni, merahmati, dan menjadikannya termasuk golongan *muqarrabin* (manusia yang didekatkan kepada Allah) di akhirat sana. Melalui dirinya Allah menganugerahkan dua orang putra kepada penulis—Raushan Fikry Muthahary dan Zikry Aulia Ghiffary—yang selama ini menjadi dorongan moril bagi penulis untuk tetap *survive* dan tahan bantingan hidup. Terakhir, terima kasih dan cinta kasih tulus ikhlas juga penulis berikan untuk teman hidup sejati, Ike Ulfiati S.Ag, istri yang selalu menemani penulis di saat suka dan duka. Juga untuk Azkia Karima, si mungil yang lucu, Fikry, Ghifar, dan angkatan segenerasinya karya ini dipersembahkan.

International Islamic University Malaysia,
Kuala Lumpur, Awal September 2002
Ahmad Suhelmi

DAFTAR ISI

1

PROLOG

Kajian pemikiran Soekarno dan Mohammad Natsir, khususnya berkenaan dengan polemik hubungan agama dan negara di tahun 1940, memiliki makna historis sangat penting.

Pertama, secara substansial, polemik Soekarno-Natsir ini mewakili perbedaan pandangan dua golongan terkemuka di Indonesia, yaitu golongan nasionalis sekuler dan nasionalis Islami. Polemik mereka juga merefleksikan pertarungan ideologis kedua golongan yang tak terujukkan sekitar tahun 1920 sampai akhir pengujung tahun 1930. Gagasan-gagasan yang dipolemikkan itu mendasar dan selain aktual, seperti masalah apakah agama harus disatukan atau dipisahkan dari politik, masalah prinsip kenegaraan yang bagaimana yang harus dijadikan dasar negara dan sekularisasi politik dalam masyarakat berpenduduk mayoritas Muslim.

Masalah-masalah ini menjadi polemik dan perdebatan sengit antara golongan nasionalis sekuler dan nasionalis Islami, baik menjelang Indonesia merdeka (perumusan Piagam Jakarta 1945), demokrasi parlementer (perdebatan di bawah konstituante 1957–1959) masa Orde Baru,[1] dan era reformasi pasca-Soeharto sekarang ini. Dan di atas itu keterangan Islam dengan negara yang menimbulkan pemberontakan penindasan militer (TNI) atas kaum Muslimin, Depolitisasi kekuatan politik Islam bersumber dari penyelesaian tak

pernah tuntas tentang masalah-masalah itu.

Polemik yang menyangkut berbagai ide dan tujuan ini mewarnai corak perkembangan politik, yang berkisar pada masalah peranan Islam, hubungan antara agama dengan negara, corak Nasionalisme, serta ideologi yang diperlukan dalam menata suatu negara kebangsaan (*nation state*).[2]

Kedua, berkaitan dengan kedua tokoh polemik, Soekarno dan Natsir. Keduanya tokoh politik paling legendaris dalam sejarah Indonesia kontemporer. Soekarno, ideolog dan politikus Indonesia telah memberikan banyak kontribusi intelektual permanen bagi perkembangan pemikiran politik Indonesia. Tidak berlebihan kiranya bila dikatakan bahwa Nasionalisme Indonesia dewasa ini, dalam tingkat tertentu, berakar pada pemikiran-pemikiran Ideologis Soekarno. Sedangkan Mohammad Natsir sebagai ideolog reformis Muslim dianggap identik dan mendominasi gagasan-gagasan politik Islam Indonesia kontemporer, terutama di kalangan kaum reformis Muslim. Ada pula yang menilai Natsir sebagai arsitek Negara Islam yang moderat, selain S.M. Kartosoewirjo.[3]

Ada pertanyaan menarik yang ingin dijawab dalam kajian ini; mengapa polemik itu terjadi justru antara dua tokoh pergerakan nasional, yang bila dikategorikan menurut terminologi Barat termasuk "manusia modern"[4] atau lebih tepat lagi dalam konteks ini sebagai modernis Muslim. Dan tersosialisasi dalam struktur pendidikan elite kolonial Belanda, pendidikan Barat. Mengapa justru Natsir yang mengoreksi dan mengkritik gagasan-gagasan "modernisme Islam" Soekarno dan bukan orang-orang tradisionalis,[5] seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang oleh Soekarno sering dianggap golongan yang "menghidupsuburkan" *bid'ah* dan *khurafat.*

Ketiga, polemik yang dilakukan secara demokratis itu, telah memberikan kesadaran di kalangan umat Islam saat itu, bahwa Islam tidaklah hanya sekadar sebagai suatu sistem teologi, ajaran-ajaran yang hanya mengatur masalah ketuhanan dan akhirat, tetapi juga mencakup misi kehidupan pribadi, sosial-budaya dan kenegaraan.

Islam dalam bahasa Natsir, mengutip H.R. Gibb, adalah sebuah peradaban (*civilization*).

Kajian ini akan difokuskan pada interpretasi gagasan-gagasan fundamental polemik kedua tokoh di tahun 1940. Fokus analisis termaksud adalah perbedaan pandangan antara Soekarno dan Mohammad Natsir dalam melihat masalah hubungan agama dan negara. Mengenai tahun terjadinya polemik hanya dibatasi tahun 1940, tetapi ini tidak berarti mengabaikan polemik-polemik kedua tokoh itu sebelumnya. Akan dicoba pula melihat faktor-faktor yang menjadi penyebab semakin tajamnya perbedaan pandangan antara kedua tokoh itu.

Polemik Soekarno-Natsir adalah salah satu letupan pertarungan-pertarungan ideologis yang terjadi sebelum tahun 1940, yaitu pertarungan antara golongan nasionalis sekuler dengan nasionalis Islami. Golongan nasionalis sekuler adalah mereka yang berprinsip bahwa dalam kehidupan politik kenegaraan harus ada pemisahan tegas antara agama dan politik. Pada umumnya, golongan ini meyakini bahwa agama hanyalah merupakan ajaran-ajaran yang menyangkut masalah akhirat dan urusan pribadi, sedangkan politik kenegaraan merupakan masalah duniawi. Sedangkan golongan nasionalis Islami berprinsip bahwa agama (dalam hal ini Islam) tidak dapat terpisah dari urusan kenegaraan. Golongan ini yakin dan mempunyai komitmen pada pandangan bahwa "negara dan masyarakat harus diatur oleh Islam sebagai agama, yang dalam arti luas, yaitu agama yang bukan hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan saja, melainkan juga hubungan antara sesama manusia, sikap manusia terhadap lingkungannya, alam, dan lain sebagainya."[6] Indikasi pertarungan ideologis antara kedua golongan yang menganut prinsip berbeda ini dapat dilihat dari kasus retaknya hubungan Sarekat Islam (SI) dengan Partai Nasionalis Indonesia (PNI), kasus Jawi Hisworo, kasus majalah *Timboel* dan *Swara Oemoem,* kasus perdebatan dan polemik sengit dan berkepanjangan antara tokoh-tokoh nasionalis Islami seperti Tjokroaminoto, Agus Salim, Ahmad Hassan, dan Mohammad Natsir dengan

tokoh-tokoh nasionalis sekuler yang diwakili oleh Soekarno, Tjipto Mangunkusumo, dan lain-lain, mulai sekitar tahun 1920-an sampai pengujung tahun 1930. Dalam konteks pertarungan ideologis ini, polemik Soekarno–Natsir merupakan suatu kelanjutan dan proyeksi dari pertarungan golongan-golongan tersebut.

Polemik ini bermula dari terbitnya artikel Soekarno, "Memudahkan Pengertian Islam,"[7] yang isinya mencerminkan agar dalam Islam ada keharusan pembaruan pemikiran dan melakukan "reorientasi ajaran-ajaran Islam." Dasar pembaruan pemikiran ini adalah *panta rhei* (semua bergerak dan mengalir mengikuti perkembangan zaman) dan rasionalisasi Islam. Menurut Soekarno, dasar pembaruan ini melandasi setiap perubahan dalam sejarah. Ia merupakan keharusan sejarah yang pasti dialami setiap kepercayaan, ideologi atau agama, termasuk Islam. Dengan demikian, hendaknya dalam Islam ada usaha rasionalisasi, misalnya dalam menafsirkan Al-Quran dan Hadis, agar kedua sumber hukum Islam itu lebih rasional dan mampu menjamah realitas.

Soekarno kemudian mencoba menganalisis hubungan antara agama dan negara. Ia menulis artikel khusus mengenai masalah ini, yang berjudul "Apa Sebab Turki Memisahkan Agama dari Negara."[8] Dalam artikel ini Soekarno menguraikan sebab-sebab pemerintahan Kemal Attaturk memisahkan agama dari negara. Ia ingin bersikap 'netral' dalam masalah ini.

Dalam artikel kedua ini, Soekarno sebagaimana rekan-rekannya dari golongan nasionalis sekuler, memperlihatkan kesamaan pandangan seperti yang terdapat di negara-negara Barat modern yang menganut paham pemisahan agama dari kehidupan politik negara. Bagi Soekarno, sekularisme politik merupakan tuntutan historis yang tidak hanya terjadi di Turki, tetapi juga hampir di semua negara modern dewasa ini.

Pemisahan agama dari negara di Turki, menurut Soekarno dimaksudkan agar Islam tidak mengikat gerak majunya negara dan sebaliknya, negara atau pemerintah tidak menyalahgunakan agama untuk kepentingannya. Dengan pemisahan ini, agama bisa melepas-

kan dirinya dari berbagai paham, ajaran atau tradisi kolot yang tidak sesuai dengan zaman.

Untuk membenarkan gagasan pemisahan agama dan negara, Soekarno mengutip pendapat seorang ahli hukum Islam alumni Univeritas Al-Azhar (Kairo), yaitu Syeikh Ali Abdur Raziq. Dalam bukunya yang kontroversial, '*Al-Is lam wa Ushul al-Hukm*,' Raziq pada dasarnya berkesimpulan bahwa syariat Islam tidak memberikan konsep-konsep yang tegas mengenai adanya keharusan bersatunya agama dengan negara. Hal tersebut karena diutusnya Rasulullah Saw. adalah hanya sebagai penyampai risalah keagamaan dan pemimpin spiritual. Nabi, menurut Raziq, bukan seorang negarawan yang pernah membangun suatu *daulah* (negara) yang di dalamnya agama dan negara disatukan. Dinyatakannya juga bahwa dalam sejarah Islam tidak dikenal adanya *ijma* ulama berkenaan dengan keharusan bersatunya agama dengan negara.

Dengan tulisannya yang retoris, yang mirip dengan gaya pidatonya itu, Soekarno mencoba melakukan 'terobosan' pemikiran Islam, melihat hubungan agama dan negara dalam ajaran Islam dengan pendekatan historis rasional dengan bertitik tolak dari perspektif Sekularisme Barat.

Pada saat artikel-artikel Soekarno ini terbit dan tersebar di kalangan masyarakat (terutama kalangan terdidik), ia adalah figur pejuang nasionalis yang berpengaruh kuat. Soekarno pada saat itu tokoh karismatis, yang tulisan-tulisan dan pidato-pidatonya berdayapikat luar biasa mempesona. Dengan posisinya yang demikian, bukan tak mungkin bila kedua tulisannya dalam *Panji Islam* itu akan memengaruhi masyarakat dan tokoh-tokoh pergerakan.

Di kalangan kaum pergerakan, khususnya kalangan nasionalis sekuler dan nasionalis Islami, gagasan-gagasan Soekarno menimbulkan kontroversi pendapat. Timbul polarisasi pemikiran di antara kedua golongan ini. Nasionalis sekuler yang sependirian dengan Soekarno, umumnya mendukung gagasan-gagasannya. Tetapi di lain pihak, golongan nasionalis Islam memberikan berbagai tanggapan yang mengeritik artikel-artikel Soekarno yang sarat dengan seku-

larisme itu. Karena dipandang akan membawa akibat yang memprihatinkan bagi pertumbuhan dan perkembangan pemikiran serta pergerakan politik Islam di Indonesia di masa mendatang.

Dalam pandangan para penulis Muslim, Soekarno dianggap belum memahami benar ajaran-ajaran doktrin Islam, hukum-hukum, dan kaidah syariah, karena Soekarno belum lama mempelajari dan mengenal ajaran Islam. Ia baru mencintai Islam sebagaimana diakuinya sendiri. Lagi pula, pengetahuan Soekarno tentang Islam bukanlah, dipelajarinya dari sumber-sumber khazanah Islam secara langsung (yang kebanyakan masih tertulis dalam bahasa Arab), tetapi melalui tulisan-tulisan ilmiah para orientalis Barat atau modernis Muslim yang berorientasi Barat. Sebagian besar hasil-hasil kajian Islam yang dipelajari Soekarno itu tertulis dalam bahasa Belanda, Inggris, Jerman, Perancis, dan bahasa-bahasa asing lain yang dikuasainya.

Merasa prihatin akan pengaruh 'negatif' tulisan-tulisan Soekarno, beberapa pemuka umat Islam seperti H. Sirajuddin Abbas, Ahmad Hassan dan Mohammad Natsir mengangkat pena menanggapi tulisan Soekarno itu. H. Sirajuddin Abbas, seorang tokoh Perti (Persatuan Tarbiyah Indonesia) menantang Soekarno dengan tulisannya, "Memudahkan Pengertian Islam." Sedangkan Ahmad Hassan, seorang tokoh Persis (Persatuan Islam) menulis serangkaian artikel, "Islam dan Kebangsaan." Ia menolak Nasionalisme Soekarno dan menganggapnya *ashobiyyah* (fanatisme kesukuan). Mengkritik pandangan Soekarno yang menanggapi pemisahan agama dari negara di Turki dan Eropa radikal dan modern, Hassan menilai Soekarno tidak tahu bahwa orang Eropa memisahkan agama dari negara lantaran di dalam agama Kristen tidak ada cara mengatur pemerintahan (negara pen.). Dari zaman Nabi Isa sampai sekarang belum terdengar ada satu *staat* menjalankan hukum agama Kristen.[9]

Terhadap gagasan-gagasan 'pembaruan' Soekarno yang menitikberatkan pada rasionalisme (sekularisme) sebagai landasan filosofisnya, Natsir menulis artikel "Sikap Islam terhadap Kemerde-

kaan Berfikir." Dalam artikelnya ini, Natsir menjelaskan bagaimana sikap Islam terhadap kebebasan dan kemerdekaan akal (rasio). Salah seorang penulis menyatakan:

> "Diterangkannya dan ditunjukkannya dengan buki sejarah yang dapat dipelajari dan dilihat, bahwa di atas dari akal merdeka dan rasio yang dianjurkan Soekarno, Islam telah mulai dari abad kedua dari kelahirannya, telah mengalami dalam gelombang sejarahnya akan aliran Mu'tazilah (nama suatu golongan rasionalis Islam yang dipelopori oleh Washil bin Atha, pen.) dengan segala macam cabangnya atau neonya, yang bila orang dengan teliti menelaah akan ternyata kepadanya bahwa Mu'tazilah lebih progresif dan lebih maju dari akal merdeka yang dianjurkan Ir. Soekarno. Bahkan di atas dari itu, Mu'tazilah lebih konsekuen dan lebih sehat dari akal merdeka dan rasionalisme Ir. Soekarno, yang kurang mengindahkan batas dan *had* Islam,....[10]

Kemudian dalam menanggapi artikel Soekarno yang menguraikan kasus pemisahan agama dan negara di Turki, Natsir menulis serangkaian artikel. Tulisan-tulisan Natsir ini disatukan dan diberi judul, "Persatuan Agama dengan Negara." Natsir menyangkal argumentasi Soekarno bahwa agama harus dipisahkan dari negara. Ia, sejalan dengan pandangan para reformis Muslim lainnya, berkeyakinan bahwa Islam adalah ajaran-ajaran yang meliputi kaidah-kaidah *muamalah* (hubungan manusia dengan sesamanya) dan ibadah khusus. Islam mengatur urusan kenegaraan. Negara dalam pandangan Natsir hanyalah merupakan alat untuk merealisasikan syariat Islam, dan bukan merupakan tujuan.

Mengulas pandangan Soekarno tentang tesis Ali Abdur Raziq, Natsir menilai Soekarno tidak bersikap jujur dalam mengemukakan pandangannya, sebab di satu pihak Soekarno menganjurkan agar umat Islam membuang pikiran-pikiran tradisional (kolot), sementara itu ia sendiri mengutip konsep tradisional bahwa tidak ada *ijma* ulama tentang keharusan bersatunya agama dengan negara. Natsir menantang Soekarno berpolemik lebih lanjut. Bila ia (Natsir) dapat membuktikan adanya *ijma* ulama tentang "keharusan bersatunya agama dengan negara, apakah Soekarno mau menerima bukti

tersebut? Yakni, menerima bahwa dalam sejarah Islam memang ada fakta tentang itu."

Pandangan dikotomis kedua tokoh sejarah itu disebabkan perbedaan titik tolak pendekatan yang dipakai dalam memahami persoalan. Soekarno berusaha menganalisis permasalahan dengan pendekatan rasionalisme dan sekularisme politik. Ia mencoba melihat Islam dalam konteks politik dengan pendekatan memahami Islam lewat paradigma duniawi, bukan kacamata ajaran Islam. Natsir, di sisi lain, cenderung melihat persoalan yang sama dengan pendekatan ideologis. Dasar pendekatan Natsir menolak pandangan Soekarno adalah keyakinannya bahwa Islam sebagai suatu sistem nilai yang transendental, suci dan mutlak kebenarannya, itu tidaklah selalu dapat dipahami lewat rasio.

Menurut hemat penulis, terdapatnya perbedaan cara melihat persoalan hubungan agama dan negara antara kedua tokoh di atas, disebabkan karena terdapatnya perbedaan pendekatan yang digunakan. Perbedaan pendekatan ini berkaitan erat dengan watak, karakter pemikiran Soekarno--Natsir.

Proses sosialisasi yang dialami kedua tokoh polemik itu, tampaknya mempunyai peranan yang cukup signifikan dalam membentuk perbedaan watak atau karakter pemikiran Soekarno dan Natsir.

Arti pentingnya proses sosialisasi dalam membentuk watak pemikiran seseorang adalah karena proses ini merupakan sarana transformasi manusia menjadi makhluk sosial.[11] Ia secara khusus membentuk nilai-nilai politik yang menunjukkan bagaimana seharusnya masing-masing anggota masyarakat berpartisipasi dalam sistem politiknya. Jadi sosialisasi politik menunjuk pada proses pembentukan sikap-sikap politik dan pola tingkah laku. Sosialisasi juga merupakan "sarana bagi suatu generasi untuk mewariskan patokan-patokan dan keyakinan-keyakinan politik kepada suatu generasi sesudahnya."[12]

Dari segi dimensi waktu, sosialisasi itu bermula semenjak seseorang lahir hingga meninggal dunia. "ia merupakan proses

sepanjang hidup seseorang."[13] Sikap-sikap yang terbentuk selama masa kanak-kanak selalu disesuaikan atau diperkuat, sementara ia menjalani berbagai pengalaman keagamaan, sosial, politik, dan intelektual. Pengaruh keluarga dalam masa kanak-kanak, misalnya, mungkin menciptakan gambaran yang bagus,[14] tetapi pendidikan sekolah, pekerjaan atau pengaruh pengalaman pribadi yang unik[15] mungkin saja mengubah pandangan tersebut secara dramatis. Selain itu, ada kemungkinan bahwa pengaruh figur tertentu yang dikagumi akan dapat membentuk corak pemikiran atau kepribadian seseorang, terutama saat ia menjalani usia pembentukan kepribadian.

Catatan

1 Perdebatan (polemik) mengenai apakah Indonesia masa Orde Baru merupakan negara sekuler atau bukan, dapat ditelusuri dalam perdebatan (polemik) antara Sunawar Sukowati (FPDI), Amir Machmud (ketua DPR/MPR), Hasbullah Bakri dan Ruslan Abdul Gani. Perdebatan ini dimulai oleh Sunawar yang menyatakan bahwa Indonesia (masa Orde Baru) adalah *Secular State.* Amir Machmud menyangkal Sunawar: "Tidak benar negara kita adalah negara sekuler yang berdasarkan Pancasila." Menanggapi perdebatan ini, Hasbullah Bakry menyatakan bahwa semua negara di dunia adalah *Secular State,* termasuk di dalamnya Arab Saudi dan Vatikan. Lihat, *Merdeka* tanggal 23, 24, 26, Agustus 1983.
Di kalangan cendekiawan Muslim sendiri masalah ini menjadi perdebatan dan polemik serius. Lihat misalnya, perdebatan antara cendekiawan "idealis" (M. Natsir, HM. Rasyidi, Deliar Noer dan Endang Saifuddin Anshari) dengan cendekiawan "akomodasionis" (Nurcholis Madjid, HMS. Mitaredja dan Dawam Rahardjo), dalam Kamal Hasan *Muslim Intelectual Response to New Order Modernization In Indonesia,* (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980); HM. Rasyidi, *Koreksi Terhadap Drs. Nurcholis Madjid Tentang Sekularisasi,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

2 Awad Bahasoan, "Gerakan Pembaruan Islam: Interpretasi dan Kritik" dalam *Prisma,* (Jakarta: LP3ES, 19$4) No. Ekstra, hal. 177.

3 Herbert Feith and Lance Castle, (eds.), *Indonesian Political Thinking*

1945-1965, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1970), hal. 203.

4 Manusia modern menurut Alex Inkeles memiliki beberapa unsur penting dalam dirinya, di antaranya yaitu: siap menerima inovasi dan perubahan dalam hal gagasan, perasaan lebih demokratis, berorientasi ke masa kini dan mendatang daripada ke masa lalu serta memiliki perencanaan. Alex Inkeles, "The Modern of Man," dalam Myron Weiner, (ed.), *Modernization: The Dynamic of Growth,* (Voice of America Lecturer, 1966), hal. 154–157.

5 Di antara ciri-ciri orang tradisional adalah mereka lebih banyak berpaling ke masa lalu. Hubungan dan pesan nenek moyang ataupun orang tua sangat diperhatikan, sering juga dirasa mengikat. Keagungan masa lampau pun dikenangkan, acap pula secara khayali; maksudnya, hal sebenarnya tidak ada dilihat secara agung. Kebiasaan orang-orang tua dijadikan teladan, dan oleh sebab itu diikuti. Penyimpangan tidak dapat diterima. Maka orang pun dengan rela atau terpaksa, menyesuaikan diri dengan perkembangan yang ada. Deliar Noer, *Ideologi Politik dan Pembangunan,* (Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983), hal. 7.

6 Endang Saifuddin Anshary, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler, tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1949–1959,* (Bandung: Pustaka Salman, 1981), hal. 8. Mereka yang tergolong nasionalis sekuler tidaklah selalu harus antiagama tetapi dapat pula merupakan penganut agama tertentu seperti Islam atau Kristen.

7 Soekarno, "Memudahkan Pengertian Islam," dalam *Di Bawah Bendera Revolusi,* (Jakarta: panitia di Bawah Bendera Revolusi, 1964) hal. 369–402

8 *Ibid.,* hal. 403–445.

9 Ahmad Hassan, *Islam dan Kebangsaan,* (Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren Persis Bangil, 1984), hal. 101.

10 D.P. Sati Alimin, M. *Natsir Vs. Soekarno,* (Padang: Yayasan Pendidikan Islam, 1968), hal. X.

11 Don Martindale, *Institution, Organization and Mass Society,* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1966), hal. 401.

12 Gabriel Almond, "Sosialisasi, Kebudayaan dan Partisipasi," dalam Mochtar Mas'oed dan Collin Mc Andrew, (eds.), *Perbandingan Sistem Politik,* (Yogyakarta: UGM Press, 1985), hal. 32.

13 Gertrude Jaeger, "Socialization," dalam Leonard Broom and

Philip Selzenik (eds.), Sociology: *A Text With Adapted Readings,* (New York: Harper and Row, 1977), hal. 86.

14 *Ibid.,* hal. 32.

15 Para ahli psikoanalisis menyatakan bahwa insiden-insiden dalam pengalaman seseorang adalah penting karena insiden itu mewarnai reaksi orang tersebut terhadap keseluruhan pengalamannya di kemudian hari. Lihat, Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology,* (Toronto: McGraw Hill Company, 1986), hal. 107.

2

SOSIALISASI POLITIK SOEKARNO DAN MOHAMMAD NATSIR

Sosialisasi Politik Soekarno

Masa Kanak-Kanak dan Pengaruh Mitologi Wayang

Tidak banyak diketahui fakta-fakta kehidupan Soekarno yang paling awal. Dia dilahirkan pada 5 Juni 1901 di kota pelabuhan ramai Surabaya di Jawa Timur, anak Raden Sukemi Sosrodihardjo,[1] seorang mantri guru sekolah dan Ida Nyoman Rai, seorang wanita Bali. Ayahnya, satu dari delapan orang anak Raden Hardjodikromo, adalah anggota bangsawan Jawa kelas priyayi[2] seperti ditunjukkan oleh gelar 'raden' tersebut, sedangkan ibunya, menurut pengakuan Soekarno, juga adalah seorang bangsawan Bali keturunan kasta Brahmana.[3] Ketika masih usia kanak-kanak sekitar empat–lima tahun, Soekarno pindah dari tempat kelahirannya (Surabaya) ke rumah kakeknya di kota kecil Tulung Agung (Kediri). Kakek Soekarno, sebagaimana ayahnya, adalah seorang Jawa fanatik terhadap wayang.[4] Terhadap cucunya itu, ia berusaha mewariskan kecintaannya pada mitologi klasik Jawa itu. Di saat tinggal bersama kakeknya ini, Soekarno kecil

sering kali diperkenankan menonton pagelaran wayang yang berlangsung sejak senja hari sampai menjelang pagi.

Saat itu pula, Karno, nama kecil Sukarno, mulai menginternalisasikan cerita-cerita wayang ke dalam dirinya. la mulai menjadi pecinta wayang yang fanatik, dan mengagumi falsafah-falsafah ceritanya.[5] Di antara cerita-cerita wayang tersebut, kisah perang Mahabarata dan Ratu Adil merupakan kisah-kisah yang paling memukau Soekarno.

Kisah perang Mahabarata melukiskan suatu perjuangan heroik antara kelompok Pandawa dan Kurawa, yang dikenal sebagai perang Bharata Yudha. Perang ini terjadi karena Kurawa telah merebut kerajaan Ngastina yang sebenarnya milik Pandawa dengan cara-cara keji. Dalam kisah ini, Bima, tokoh wayang yang dikagumi Soekarno, berperan sebagai pejuang sejati membela Pandawa. Bima dilukiskan pejuang suci, pemberani, tidak kenal kompromi dengan lawan-lawannya, tetapi selalu siap bermufakat dengan mereka yang segolongan dengannya. Dalam diri Bima tercermin watak pejuang militan (*crusader*) dan tokoh sinkritis. Dalam diri tokoh Pandawa ini Soekarno mengidentifikasi ketokohan dirinya.

Dalam kajiannya mengenai proses sosialisasi politik Soekarno, Bernhard Dham mencoba membuktikan bahwa perjuangan Bharata Yudha ini telah memberikan nilai-nilai perjuangan, kepada Soekarno di masa kanak-kanaknya sebelum ia terjun ke gelanggang politik di kemudian hari. Keinginan Soekarno berjuang demi kemerdekaan Indonesia lepas dari penjajahan asing, merupakan pencerminan dari nilai-nilai wayang yang diserapnya di masa anak-anak, saat ia menonton pertunjukan wayang semalam suntuk.[6] Figur Bima telah memberikan pengaruh mistis pada Soekarno lebih dari figur-figur wayang lainnya. Oleh karena itu menurut Dham, "tidak ada jalan lain yang lebih baik untuk memahami Soekarno kecuali melalui Bima,"[7] tokoh wayang yang dikaguminya itu. Pemikiran Soekarno serta tindakan-tindakan politiknya yang tidak kenal kompromi terhadap Kolonialisme dan Imperialisme, tetapi selalu berusaha melakukan kompromi terhadap mereka yang segolongan dengannya

yang juga merupakan pengaruh figur Bima terhadap dirinya.[8]

Menurut Dham selanjutnya, pemikiran mitologis tradisional ini telah memberikan "pengaruh normatif (*normative influence*) dalam perkembangan ideologi Soekarno selama masa kanak-kanaknya dan mungkin juga memberikan kecenderungan pada suatu sintesis politik Jawa yang tipikal."[9] Pengaruh ini lambat-laun mengkristal menjadi bentuk embrionik dasar-dasar pemikiran Soekarno yang cenderung melakukan sinkretisasi pemikiran.[10]

Dari cerita-cerita wayang ini pula, Soekarno menyerap gagasan-gagasan mistis mengenai Ratu Adil dan Jayabaya. Gagasan-gagasan ini timbul dalam masyarakat, terutama di Jawa, karena terjadi kerusakan tatanan (*distorsi*) serta diabaikannya pesan moral (*moral message*) kepercayaan milenaristik.[11] Dalam kondisi demikian, ratu adil dibayangkan sebagai orang yang mampu memulihkan kembali tertib tradisional di dalam bentuk yang sedikit banyak diidealisasikan.[12] Ramalan Jayabaya menyatakan bahwa kedatangan 'Ratu Adil' membawa milenium yaitu zaman keemasan pada waktu itu semua pertarungan dan ketidakadilan telah lenyap. Rakyat tak mengenal penderitaan lagi, bebas dari pajak, segala kebutuhan pokok terpenuhi.[13] Bagi Soekarno, gagasan mitologis ini memberikan ideologi pembebasan, konsep keadilan dan ketidak-adilan serta hubungan penguasa dengan yang dikuasai [14]

Gagasan yang diserapnya di masa kecil ini "mengeras" dalam pemikiran Soekarno setelah ia terjun langsung ke dunia politik dan berkomunikasi dengan para pejuang Nasionalisme militan. Adanya pengaruh nilai-nilai di atas yang kemudian ditunjang oleh ketajaman berpikir, pesona pidato, dan kemampuan memahami getaran-getaran perasaan rakyat yang dimiliki Soekarno, memungkinkannya untuk berperan sebagai "ratu adil" pada saat ia menjadi salah seorang tokoh pergerakan nasionalis.

Pengaruh Barat: Para Tokoh dan Ideologi

Adalah suatu hal yang signifikan bahwa di masa mudanya

Soekarno tidak pernah memasuki suatu sekolah keagamaan Muslim,[15] seperti madrasah, surau atau pondok pesantren yang umumnya banyak terdapat di Jawa Timur, tempat Soekarno lahir dan dibesarkan. Juga, tidak sebagaimana lazimnya anak-anak Muslim yang sejak usia dini telah mempelajari ajaran-ajaran ritual Islam seperti membaca Al-Quran dan salat secara informal; Soekarno tidak mengalami tahapan pendidikan seperti ini. Fakta ini berindikasi kuat keluarga Sukemi Sosrodihardjo bukanlah keluarga santri yang taat beribadah. Mereka keluarga abangan penganut Mistisme Jawa (Kejawen), sejenis agama orang Jawa (*Religion of Java*) dalam terminologi Geertz

Pendidikan pertama Soekarno yang bersifat formal adalah pendidikan bergaya Barat di Tulung Agung, *Europeesche Largere School* (ELS) pada tahun 1914. Setelah lulus, ia melanjutkan kajiannya ke *Hogere Burger School* (HBS) tahun 1915 dan lulus pada 11 Juni 1921.[16] Masa kajiannya di ELS dan HBS ini menyadarkannya akan keburukan diskriminasi sistem pendidikan kolonial. Soekarno telah menyadari kejahatan kolonialisme sejak usia dini.

Sebagai siswa dalam sistem pendidikan kolonial itu, Soekarno dan rekan-rekan siswa *inlander* (pribumi) lainnya sering mengalami pengalaman pahit. Ia menuturkan pengalamannya: Pendidikan Bumiputra hanya sampai kelas lima. Tidak ada lanjutan buat kita. Kita tidak boleh masuk Sekolah Menengah Belanda, sedangkan tanpa ijazah ini orang tidak bisa masuk sekolah Tinggi Belanda.[17] Anak Belanda tidak pernah bermain dengan anak bumiputra, ini tidak bisa. Mereka orang Barat yang putih seperti salju, yang asli, yang baik, dan mereka memandang rendah kepadaku karena aku anak bumiputra, atau *inlander*.[18] Soekarno mengalami langsung penghinaan yang paling parah dari penindasan kolonialisme ini.[19] Inilah sosialisme awal yang menanamkan rasa kebencian yang mendalam terhadap penjajahan bangsa asing.

Saat belajar di Surabaya ini, Soekarno sudah mulai bergerak dalam aktivitas politik "Trikoro Darmo," tiga tujuan suci dan me-

lambangkan kemerdekaan politik, ekonomi, dan sosial. Kecenderungan pada kegiatan politik semakin kuat dengan mondok dan diasuhnya Soekarno di rumah tokoh utama Sarekat Islam, Tjokroaminoto.[20] Mondoknya Soekarno di rumah ini, membawa pengaruh besar dalam dirinya. Sikap dan watak Tjokroaminoto yang luwes itu, memungkinkan rumahnya menjadi rumah tangga tempat bertemunya para tokoh pergerakan yang berlainan ideologi. Bagi Soekarno, rumah Tjokroaminoto menjadi rantai semua ideologi yang sangat memikatnya di kemudian hari. Mengenai hal ini Legge berkomentar:

> "Di sini (rumah Tjokroaminoto, pen.) Soekarno berkenalan dengan tokoh-tokoh yang kemudian ikut memberikan sumbangan bagi kesadaran politiknya. Ia bertemu dengan pemimpin intelektual Muslim Kosmopolitan, Agus Salim. la bertemu dengan Soewardi Soerjoningrat, yang dengan nama Ki Hadjar Dewantoro, menjadi pendiri gerakan pembaruan pendidikan Taman Siswa, suatu gerakan yang khawatir terhadap pendidikan Barat, karena akan menghancurkan rasa kepribadian Indonesia sendiri. Taman Siswa bermaksud melaksanakan kurikulum dalam gagasan Montesseri dan kebudayaan Jawa sendiri. Soekarno untuk pertama kalinya bertemu pada tahun 1917. Soewardi baru saja kembali dari pengasingannya di Belanda. Soekarno pun bertemu dengar pendiri Partai Komunis Indonesia: seorang Belanda Hendrik Sneevliet (kemudian dikenal dengan nama Maring, wakil komintern di Cina); pembantunya Adolp Baars: Semaun, yang di tahun 1920-an berusaha mempertahankan PKI supaya tetap berada dalam garis komintern; Muso yang ikut melakukan penyimpangan garis itu, pada tahun 1948 memainkan peran penting dalam pemberontakan PKI melawan Republik yang sedang berperang; dan sekutunya dalam perang itu, Alimin yang dilukiskan Soekarno sebagai 'orang yang memperkenalkan saya dengan Marxisme.'"[21]

Pada waktu itu, para tokoh yang disebutkan di atas mewakili berbagai aliran utama Nasionalisme Indonesia: unsur-unsur Islam konservatif dan reformis, tradisionalisme Jawa, marxisme atau komunisme. Dari tokoh ini Soekarno mengamati dan belajar politik: mendengarkan diskusi-diskusi mereka tentang keadaan Indonesia

yang gelisah, tentang gerakan-gerakan revolusioner di mana pun, tentang strategi dan taktik dalam situasi dan tempat.[22] Dari proses belajar ini kesadaran politik dan gaya intelektual Soekarno mulai terbentuk.

Kegiatan yang turut memberikan kontribusi bagi kesadaran dan gaya intelektualnya adalah, kebiasaan Soekarno tenggelam dalam dunia pemikiran, menekuni literatur di kamarnya atau perpustakaan teosofi. Dalam pengalaman uniknya itu Soekarno merasa berdialog dengan: Gladston, Beatrice Webb, Mazzini, Cavour, Garibaldi, Otto Beuer, Karl Marx, Frederich Engels, Lenin, Jean Jacques Rousseau, Jean Jaures, Danton, dan Voltaire.[23] Mereka adalah tokoh-tokoh pemikir dan Revolusi. Marx, Engels, dan Lenin adalah ideolog serta arsitek Revolusi Komunis. Karya Marx *Das Capital* menginspirasikan berbagai gerakan perubahan revolusioner terutama di dunia ketiga. Rousseau, Jaures, Danton, dan Voltaire adalah peletak dasar Revolusi Kapitalis Borjuis di Perancis. Tokoh-tokoh Revolusi Perancis ini khususnya Jaures, bagi Soekarno telah mengilhami gagasan-gagasan revolusionernya.

Proses belajar secara mandiri ini meninggalkan bekasnya. Selanjutnya, hal ini menjadi suatu perbedaan yang nyata dalam gaya intelektual Soekarno dari gaya intelektual pemimpin-pemimpin nasionalis lainnya yang menyelesaikan kajian di negeri Belanda. Pertumbuhan intelektualnya lebih bersifat tidak teratur dan lebih menurut seleranya sendiri, sehingga kurang berdisiplin dibandingkan dengan yang lainnya, walaupun juga bernafsu dan lebih bergelora dalam perjuangan politik,[24] serta memiliki keyakinan-keyakinan politik (*political beliefs*)[25] yang unik dan lebih bervariasi. Sekalipun begitu, perlu dicatat bahwa Soekarno pada saat itu belum memiliki popularitas sebagai aktivis dan pemikir politik seperti tokoh-tokoh muda lain yang seusia dengannya.[26]

Setamatnya dari HIS Surabaya tahun 1921, Soekarno melanjutkan kajiannya ke *Technische Hoge School* (ITB sekarang) yang baru dibuka tahun 1920. Masa belajar di THS digunakan Soekarno untuk melahap buku-buku mengenai nasionalisme, marxisme,

persoalan-persoalan internasionalisme, dan sejarah.[27] Ia juga mulai aktif dalam Konsentrasi Radikal, suatu koalisi seluruh partai-partai (bahkan partai-partai yang bersifat Eropa) yang dibentuk pertama kali tahun 1918 yang bekerja demi otonomi atau kemerdekaan bagi negeri jajahan."[28]

Di Bandung, sebagai aktivis "Konsentrasi Radikal," Soekarno memperoleh pengalaman-pengalaman yang dimasa selanjutnya tetap membawa bekas pada dirinya. Pengalaman-pengalaman ini memberikan "arah baru" dalam hidupnya, yaitu pada saat ia menjalin hubungan intim dengan nasionalis moderat yang luar biasa sentimennya,[29] dr. Sutomo,[30] Inggit Garnasih[31] seorang tokoh commintern radikal pendiri "Persatuan Perjuangan, Tan Malaka[32] dan Nasionalis Indo-Belanda Radikal, Dowwes Dekker. Dua tokoh terakhir mempengaruhi pemikiran Soekarno cukup signifikan.

Legge berpendapat bahwa sekalipun Dekker mempunyai hubungan erat dengan Sarekat Islam dan pemimpin komunis, ia menolak dasar Islam dan doktrin sosialisme yang ketat. Oleh karena itu bisa dipahami mengapa Dekker berseberangan pandangan dengan tokoh-tokoh politik Islam yang moderat seperti: Tjokroaminoto, dan H. Agus Salim. Apalagi dengan tokoh radikal Islam S.M. Kartosoewirjo. Yang dikehendakinya adalah suatu bangsa merdeka, multirasial dalam komposisinya tetapi terikat pada kesetiaan tanah airnya dan bersedia berjuang demi kemerdekaan. Dekker adalah nasionalis sekuler yang sangat gandrung pada kemerdekaan Indonesia. Obsesi Dekker terhadap kemerdekaan itu diwujudkannya dalam bentuk kegiatan-kegiatan politik melawan Belanda yang notabène bangsa nenek moyangnya sendiri. Bagi Dekker keberpihakan pada perjuangan rakyat koloni jauh lebih heroik dan bermartabat daripada membela kaum penindas, meski itu bangsanya sendiri. "Meskipun impiannya mengalami kegagalan, pantulan gagasannya tercermin dalam kegiatan politik Soekarno dalam tahun-tahun 1920-an akhir."[33]

Sedangkan mengenai pengaruh Tan Malaka, Legge menyatakan bahwa tokoh commintern ini adalah seorang pejuang romantis,

mempunyai daya pikat bagi massa. Interpretasinya yang tajam dalam penerapan teori Marxis dalam situasi Hindia, menjadikan Tan Malaka tokoh yang mempengaruhi dan mempesona Soekarno. Apa yang menarik dari Tan Malaka? *Pertama,* adalah kepribadiannya. Tokoh ini memiliki karakter pribadi yang kokoh tak tergoyahkan. Mara bahaya dan petaka sering dialaminya. Berkali-kali Tan Malaka disiksa Belanda dan Rezim fasis Jepang, namun kepribadiannya tetap kokoh. Sebagian besar usianya dilaluinya di penjara yang justru menjadi kawah 'Candradimuka' yang menggembleng Heroisme dan Patriotismenya. Ia juga tokoh misterius penuh teka-teki, petualang, dan pengembara politik legendaris. Di atas itu Tan Malaka adalah tokoh revolusioner yang kesepian. *Kedua,* secara intelektual Tan Malaka memiliki pemikiran cemerlang. Ia sangat kritis terhadap marxisme (komunisme) dan menolak Dogmatisme kaum Marxis. Kritisismenya membuat tokoh ini kerap harus bertikai dengan kaum komunis (*commintern*). Misalnya ketika ia menolak mengkhianati Sarekat Islam yang dituduh komunis bagian dari Kolonialisme. Dalam situasi paling gawat, darurat yang mengancam jiwanya, Tan Malaka masih mampu mengartikulasikan pemikirannya secara sistematis, utuh, dan tajam. Karya *Madilog, dari Penjara ke Penjara* atau *Massa Aktif* ditulisnya dalam penjara kolonial. "Di bawah pengaruh-pengaruh seperti inilah pemikiran-pemikiran politik Soekarno mulai tersusun secara teratur."[34]

Soekarno dan Islam

Ditinjau dari segi ideologis, Soekarno sering dianggap sebagai seorang sinkritis, karena dirinya merupakan personifikasi dari empat aliran ideologi: tradisionalisme Jawa, nasionalisme, Islam, dan marxisme.[35] Sedangkan bila ditilik dalam segi keagamaan menurut Clifford Geertz, ia penganut agama yang memiliki gaya keagamaan sendiri[36] gaya Soekarno.

Dalam proses sosialisasi Soekarno, sulit untuk menentukan

secara tepat kapan ia mulai mengenal ajaran-ajaran Islam. Sebagaimana telah disinggung di muka, dalam pendidikan keluarganya yang bercorak tradisionalis dan teosofis serta pendidikan formalnya yang bergaya Barat, Soekarno tidak pernah memperoleh pendidikan Islam yang sesungguhnya. Diduga, baru setelah ia menanjak remaja, tatkala tinggal di rumah Tjokroaminoto, Soekarno mulai berkenalan dengan ajaran-ajaran Islam. Tjokroaminoto adalah seorang tokoh politik bukan seorang *faqih.*[37] Kehidupannya lebih banyak dicurahkan untuk kegiatan politik memimpin Sarekat Islam, daripada mengkaji ajaran-ajaran Islam secara profesional sebagaimana dilakukan oleh seorang ulama atau *faqih.* Dengan demikian, penguasaan Tjokroaminoto tentang ajaran Islam lebih banyak berkaitan dengan praktik politiknya (aspek muamalah), daripada aspek-aspek Islam dalam arti sempit seperti ajaran-ajaran tentang akidah, syariah atau *fiqh.* Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa Islam yang dipelajari Soekarno dari Tjokroaminoto adalah cenderung lebih berkaitan dengan aspek praktik politik ajaran-ajaran itu daripada ajaran-ajaran dasar Islam itu sendiri. Di sisi lain, Tjokroaminoto jauh lebih berperan membentuk kesadaran politik Soekarno daripada kesadaran keagamaan anak asuhnya itu.[38]

Pada waktu tinggal di rumah Tjokroaminoto ini pula, Soekarno mulai berkenalan dengan pendiri gerakan Islam Muhammadiyah, Kiai Ahmad Dahlan, yaitu pada waktu diadakannya *tabligh* (ceramah agama) di dekat rumah Tjokroaminoto. Soekarno mengakui bahwa ia merasa tertarik dengan tabligh-tabligh Kiai Ahmad Dahlan itu, sehingga ia sering menghadiri tabligh-tabligh serupa di Surabaya.[39]

Apa daya tarik Kiai Ahmad Dahlan? Beliau adalah tokoh pelopor modernisme Islam Indonesia. Sebagai modernis Muslim tokoh Muhammadiyah ini sangat mementingkan pendidikan modern sekalipun bercorak Barat. Hanya melalui pendidikan umat Islam bisa maju dan modern. Dari perspektif teologis, Dahlan menilai Islam adalah ajaran yang sangat rasional, sehingga ia menentang segala *takhayul, bid'ah* dan *khurafat,* karena bertentangan dengan

prinsip rasionalitas ajaran Islam. Dahlan juga menolak keterikatan dogmatis (*taqlid*) kepada salah satu imam mazhab (Hanbali, Hanafi, Maliki, dan Syafi'i). Dalam hal ini agaknya Ahmad Dahlan berbeda pandangan dengan para kiai atau ulama pesantren yang cenderung hanya mengikuti: Imam Syafi'i, atau kalangan yang mengklaim golongan *ahlus-sunnah wal jama'ah.* Ada dugaan kuat gagasan Modernisme Islam Soekarno dipengaruhi pemikiran Kiai Ahmad Dahlan ini.

Di Bandung, saat belajar di THS, Soekarno berkenalan dengan tokoh Persis (Persatuan Islam), Ahmad Hassan. Lewat pertemuan-pertemuan sering terjadi percakapan-percakapan antara keduanya tentang Islam. Dari percakapan itu ada kesan bahwa Soekarno tadinya tidak banyak mengerti masalah-masalah agama Islam.[40] Dialog antara Soekarno dan Hassan tetap berlanjut. Di kala tahun 1929 Soekarno dipenjara di Sukamiskin (Bandung), Ahmad Hassan dan anggota-anggota Persis lainnya sering mengunjungi Soekarno untuk memberikan banyak buku serta brosur tentang Islam kepadanya.[41]

Soekarno tampaknya amat reseptif kepada orang-orang Persis itu, dan khusus kepada Hassan menaruh rasa hormat mendalam. Bagi Hassan sendiri, Soekarno perlu terus-menerus didakwahi, diperkenalkan dengan ajaran Islam. Di samping itu, Hassan tentu menyadari bahwa Soekarno merupakan seorang calon pemimpin yang kelak akan sangat berpengaruh bagi bangsanya.

Demikian pula pada saat Soekarno diasingkan ke Ende, ia tetap melakukan dialog dengan Hassan. Surat-surat yang dikirimkannya kepada Hassan merupakan bukti adanya dialog tersebut. Surat menyurat antara Bung Karno dan Hassan itu bermula dengan permintaan Soekarno kepada Hassan agar ia dikirimi buku dan brosur tentang Islam: *Pengajaran Shalat, Utusan Wahabi, A Muchtar, Debat Talqien, Al Burhan, Shahih Buchari,* dan lain-lain, yang segera dijawab dan dipenuhi. Dari surat-surat itu[42] tercermin keinginan kuat Soekarno untuk mempelajari Islam, lebih dari seorang awam. Ia tidak hanya mempelajari Islam dari penulis

Muslim, tetapi juga dari kalangan Orientalis Barat. Dari kalangan penulis yang disebut terakhir inilah Soekarno tampaknya banyak memperoleh "gagasan-gagasan kritis" tentang Islam. Diduga kuat, gagasan-gagasan rasionalisasi Islam Soekarno timbul karena banyaknya ia mempelajari karya-karya orientalis masa pembuangannya di Ende ini. Ia mulai berani melakukan reinterpretasi ajaran-ajaran dasar Islam. Terhadap Al-Quran, Soekarno beranggapan bahwa kitab suci umat Islam itu tak dapat dipahami sekadar membaca tafsir-tafsir klasik seperti Al-Baghawi, Al-Baidhawi, Al-Mazhari yang masih penuh cacat itu, tetapi juga diperlukan ilmu pengetahuan umum seperti biologi, astronomi; sejarah, dan arkeologi.[43] Dari caranya memahami Islam itu, boleh dikatakan Soekarno lebih maju dan modern dalam memahami Islam dibandingkan banyak kiai dan ulama yang hanya memiliki pengetahuan relatif terbatas, misalnya, dalam menafsirkan Al-Quran yang cenderung didasarkan pada Ilmu *Nawhu* dan *Sharaf* (Gramatik bahasa Arab) Tafsir Ilmi, memahami dan menafsirkan Al-Quran dengan memakai 'ilmu alam' seperti Biologi, Astronomi, Sejarah dan Arkeologi, sebagaimana dikehendaki Soekarno masih tergolong langka, atau bahkan aneh! Ia juga menentang taklidisme terhadap hadis-hadis sahih Bukhari dan Muslim sebagai dasar hukum Islam. Dalam salah satu suratnya ia menyatakan:

> "Saya ingin sekali membaca lain-lain buah pena saudara. Dan ingin pula membaca 'Bukhari' dan 'Muslim' yang sudah tersalin dalam bahasa Indonesia atau Inggris? Saya perlu kepada Bukhari atau Muslim itu, karena di situlah dihimpunkan hadis-hadis yang dinamakan sahih. Padahal saya membaca keterangan dari salah seorang pengenal Islam bangsa Inggris, bahwa di Bukhari pun masih terselip hadis yang lemah. Dia pun menerangkan, bahwa kemunduran Islam, kekunoan Islam, kemesuman Islam, ketakhayulan orang Islam, banyaklah karena hadis-hadis lemah itu, yang sering lebih 'laku' dari ayat-ayat Al-Quran...."[44]

Tahun 1930-an di saat Soekarno mendalami Islam merupakan suatu masa bagi kaum terpelajar Indonesia umumnya sedikit sekali

memperhatikan agama Islam, agama yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia. Malahan mereka, terutama yang terdidik Barat, sering kali menganggap rendah Islam. Ironisnya, perspektif negatif kaum terdidik Barat terhadap Islam itu didasarkan pada sikap apriori, *phobia*, kebodohan, dan kebencian. Tidak didasarkan atas kajian mendalam terhadap Islam sebagaimana dilakukan sebagian kaum orientalis. Sering kritik tajam atau pelecehan kaum orientalis terhadap Islam dibangun di atas bangunan argumentasi 'ilmiah' dan fakta-fakta sejarah yang kokoh. Dari segi ini kaum orientalis lebih bermoral dibanding dengan kaum nasionalis sekuler ketika itu. Soekarno menunjukkan kecenderungan sebaliknya, sekali pun ia belum meyakini keseluruhan ajaran lama secara integral, paling tidak telah berhasil membuktikan minatnya yang besar untuk melakukan kajian Islam. Salah satu indikasi minat Soekarno mempelajari Islam adalah, munculnya tulisan-tulisan Soekarno tentang Islam di masa pengasingan oleh kesewenang-wenangan kekuasaan Belanda.[45] Tulisan-tulisan Soekarno masa pengasingan inilah yang kelak menjadi bahan polemik dengan tokoh-tokoh reformis Islam seperti Haji Agus Salim, Ahmad Hassan dan Mohammad Natsir.

Sosialisasi Politik Mohammad Natsir

Masa Kanak-Kanak dan Lingkungan Sosial Minangkabau

Masyarakat Minangkabau terdiri dari sejumlah republik atau *negeris* (negeri-negeri). Pemerintahan negeri ini dibentuk sesuai dengan tradisi kelompok kepala suku keluarga. Keluarga tersebut didasarkan pada suatu sistem Matriarchal,[46] yang di dalamnya keturunan dan harta benda diperhitungkan melalui garis ibu dan bukan garis bapak, sehingga yang berkuasa atas seluruh kelompok keluarga adalah saudara laki-laki seorang wanita, dan bukan suaminya.[47] Di daerah ini, adat istiadat suku dipegang amat ketat, terutama oleh golongan adat atau kaum tradisionalis.

Pada permulaan abad ini, lahir gerakan pembaruan Islam

yang dipelopori kaum muda di daerah ini. Mereka adalah ulama yang dipengaruhi gerakan Wahabi di Arab Saudi dan gerakan pembaruan Islam Mesir. Di antara kaum reformis itu ada yang sempat berguru pada tokoh-tokoh Wahabi, dan kuat dipengaruhi gagasan-gagasan Muhammad Rasyid Ridha maupun Muhammad Abduh. Tuntutan gerakan ini antara lain purifikasi (pemurnian) ajaran Islam. Menurut Mahmud Yunus awal timbulnya aliran pembaruan Islam ini disebabkan beredarnya buku yang mengecam ulama yang melarang berdiri waktu membaca Maulid Nabi (waktu membaca *marhaban)* dan melarang membawa *ushalli* (niat salat, pen.).[48] Penulis buku tersebut adalah Syeikh Ahmad Khatib. Beliau juga menolak dua macam kebiasaan," ia sangat menentang *Thariqat Naqsyabandiyah* (suatu aliran mistik Islam yang dipelopori oleh Muhammad Naqsabandi) yang sangat banyak dipraktikkan pada masa itu dan menentang peraturan adat tentang hal waris."[49] Gerakan pembaruan Islam ulama didukung ulama lainnya seperti Syeik Jamil Jambek, Syeik Ibrahim Musa Parabek, Syeik Thaher Jalaluddin, Thaib Umar dan Haji Rasul.[50]

Selain mereka, Dr. H. A. Karim Amrullah (ayah kandung ulama besar Buya Hamka), termasuk tokoh paling gigih melakukan reformasi Islam di Minangkabau. Demi reformasi Islam, Amrullah rela mengorbankan segala miliknya, termasuk dirinya. Seperti yang pernah terjadi di zaman pendudukan Jepang (1942–1945). Beliau juga penulis prolitik yang berbakat. Karya-karya tulis Amrullah berpengaruh besar dalam penyebaran gagasan purifikasi ajaran Islam.

Gerakan pembaruan itu menimbulkan reaksi keras dari kalangan adat (tradisionalis): kepala-kepala suku negeri atau kaum "kolot." Akibatnya, timbul polarisasi sosial yaitu dengan terciptanya golongan kaum muda pendukung gerakan pembaruan dan golongan adat yang mempertahankan *status quo*. Gerakan ini juga sempat menciptakan krisis identitas[51] dalam masyarakat Minangkabau.

Gerakan itu berhasil membawa perubahan positif bagi kehidupan keagamaan masyarakat Minangkabau. Adanya aliran baru

ini mengondisikan lahirnya institusi keagamaan. Institusi itu kemudian berdampak signifikan bagi perkembangan Islam. Ahmad Yunus mencatat:

> "Lahirnya Sumatera Thawalib dan majalah *Al Munir, A Bayan, Al Imam, Al Bnsyir, Al Ittiqan* adalah akibat dari semangat aliran baru dalam Islam sebagai obor kaum muda. Di samping itu lahir pula Tarbiyah Islamiyah dan majalah *Al Mizan* dan lain-lain sebagai obor kaum Tua. Kebaikan dari adanya dua golongan kaum Muda dan kaum Tua ialah sama-sama menyelidiki, membahas dan mendalami soal-soal agama, mencari dalil dan alasan untuk menguatkan fakta masing-masing. Dengan demikian berkembang dan bertambah dalam ilmu agama di Minangkabau, sehingga melahirkan madrasah-madrasah yang tidak sedikit bilangannya."[52]

Alahan Panjang, kota yang dominan bergema dan pengaruh gagasan-gagasan pembaruan Islam telah dikenal luas, adalah tempat kelahiran Mohammad Natsir. Natsir dilahirkan pada tanggal 17 Juli 1908. Di kota ini terdapat suatu norma berupa *folkways*[53] yang berfungsi mensosialisasikan seorang anak agar belajar hidup mandiri dan menghayati nilai-nilai dasar Islam, melalui adat, dan tidak di surau-surau.[54] Kebiasaan ini dialami Natsir pada saat usianya delapan tahun. Jadi dalam usianya yang relatif muda, Natsir telah tersosialisasi dalam nilai-nilai Islam. Faktor kondisional, kuatnya pengaruh gagasan-gagasan pembaruan Islam dalam masyarakat Alahan Panjang, tampaknya juga mendorong Natsir lebih mengenal gagasan-gagasan pembaruan Islam dalam usianya yang masih dini itu. Faktor *milieu,* lingkungan sosiokultural tempat Natsir dilahirkan dan mengalami masa kanak-kanak jelas amat berbeda dengan *milieu* Soekarno di Jawa.

Pendidikan formal Natsir dimulai pada usia delapan tahun, saat ia memasuki HIS (*Hollandse Inlandse School*) yang didirikan tanggal 23 Agustus 1915 oleh Haji Abdullah Ahmad (salah seorang tokoh pembaru) di kota Padang. Masa pendidikan Natsir di sekolah ini tidak lama, hanya beberapa bulan, sebab ia kemudian dipindahkan ayahnya ke HIS pemerintah yang sepenuhnya mengikuti sistem pendidikan Barat (Belanda) di kota Solok. Di sinilah fase awal

interaksi Natsir dengan sistem kolonial.

Di HIS itu, sebagaimana umumnya sekolah Belanda, disiplin pribadi yang ketat, tuntutan belajar keras, guru-guru yang tegas dan dedikatif dialami Natsir. Payah memang belajar dalam sistem pendidikan Belanda. Namur sistem pendidikan demikian yang justru berhasil membentuk karakter pribadi Natsir (juga Soekarno dan banyak tokoh pergerakan lainnya) yang menjunjung tinggi etika kerja, ulet, dedikatif, memiliki integritas, dan teguh memegang prinsip hidup. Saya kira inilah salah satu alasan ayah Natsir memindahkan anaknya itu ke HIS Solok.

Setelah lulus HIS tahun 1923, Natsir melanjutkan pendidikannya ke MULO (*Middlebare Uitgebreid Larger Onderwys*) di kota Padang. Di masa itu siapa pun yang bisa melanjutkan studi ke MULO tentulah bukan 'orang sembarangan'. Pelajar MULO tentulah memiliki kelebihan dibanding orang lain. Setidaknya ia orang terpandang dalam masyarakat, memiliki kapasitas intelektual memadai dan pasti mampu berbahasa Belanda dengan baik. Jauh di atas rata-rata kaum *inlander* (bumiputra) Natsir diterima di sekolah itu karena ia memiliki kelebihan itu. Dengan menjadi siswa MULO, pemahaman Natsir tentang sistem kolonial—termasuk wataknya yakni diskriminatif—jauh lebih baik, daripada ketika ia masih sekolah di HIS Solok.

Aktivitasnya yang penting dicatat pada masa studi di MULO ini adalah keanggotaannya dalam pandu *Natipij* dari perkumpulan *Jong Islamieten Bond* (semacam PII sekarang). JIB cabang Padang waktu itu diketuai oleh Sanusi Pane yang kemudian terkenal sebagai sastrawan Indonesia yang utama.[55] Sekalipun aktivitas Natsir dalam JIB ini bersifat sosial edukatif-intelektual, tetapi JIB memberikan latihan kepemimpinan dan kesadaran politik kepadanya. Tidak hanya khusus bagi Natsir saja tampaknya, pola aktivitas JIB ini telah memberikan kontribusi berharga kepada aktivis lainnya. Terbukti di masa-masa kemudian, banyak tokoh-tokoh pemimpin politik yang memiliki integritas dan kesadaran politik yang tinggi, lahir dari organisasi angkatan muda Islam ini. Mohammad Roem,

Prawoto Mangkoesasmito, Yoesoef Wibisono, merupakan beberapa contoh.

Natsir di Bandung

Pada tahun 1927 Natsir pergi ke Bandung untuk melanjutkan kajian formalnya ke AMS (*Algemene Middlebare School*). Di sekolah ini ia mulai menekuni ilmu pengetahuan Barat, lebih tekun dari masa-masa sebelumnya. Ia mempelajari berbagai aspek sejarah peradaban Islam, Romawi, Yunani, dan Eropa, melalui buku-buku berbahasa Arab, Perancis, dan Latin.[56]

Jadi, dalam usianya yang relatif belia (21 tahun) Natsir telah menguasai lima bahasa asing (Belanda, Arab, Inggris, Perancis, Latin), dan dua bahasa daerah (Minangkabau dan Sunda). Penguasaannya atas bahasa itu sangat memungkinkan Natsir melakukan 'penjelajahan intelektual' yang nyaris tanpa batas dan membentuknya menjadi manusia kosmopolitan. Dalam hal ini Natsir memiliki banyak kesamaan dengan Soekarno.

Peristiwa mengesankan Natsir pada saat kajiannya di AMS adalah ketika ia merasa berhasil mengungkapkan keburukan sistem kerja dalam pabrik gula di Jawa yang dikemukakannya dalam makalah di hadapan teman-teman dan guru Belandanya. Natsir, dengan bukti-bukti akurat, menyangkal pandangan gurunya yang beranggapan bahwa sistem kerja kolonial di pabrik-pabrik gula di Jawa telah memberikan keuntungan kepada petani. Yang memperoleh keuntungan adalah para pemilik modal dan bupati yang memaksa rakyat supaya menyerahkan tanahnya kepada pabrik dengan sewa rendah. Sistem kerja kolonial itu menjadikan rakyat tani yang miskin menjadi semakin miskin dan menderita karena tidak pernah bebas dari beban-beban utang yang berat. Natsir demikian kritis terhadap diskriminasi rasial sistem kolonial. Inilah perlawanan awal Natsir terhadap sistem kolonial.[57]

Pengalaman pribadi ini, membuka pikiran Natsir akan buruknya kolonialisme dan politik kolonial. serta mendorongnya mempelajari

politik lebih dalam. Matanya mulai terbuka akan kejahatan dan penindasan kolonial Belanda atas bangsanya. Natsir berontak melihat kejadian ini. Disadarinya pula bahwa tumbangnya tirani Kolonialisme sangat ditentukan oleh perjuangan politik. Maka penguasaan ilmu politik menjadi suatu keharusan yang tidak bisa ditawar. Terjun dalam kancah perjuangan politik tanpa bekal pengetahuan politik tidak hanya naif, tapi juga sama artinya dengan 'hara kiri'. Politik kenyataan ini membuat Natsir semakin tekun melahap buku-buku politik dan mulai tekun mengikuti pidato-pidato tokoh-tokoh politik ketika itu. "Diikuti dan diperhatikannya pidato dan gerakan Haji Agus Salim, Cipto Mangoenkoesoemo, dan lain-lain.[58]

Minat Natsir terhadap politik waktu itu, kembali mendorongnya untuk aktif lagi dalam organisasi JIB, organisasi yang pernah dimasukinya sewaktu sekolah di Padang. JIB cabang Bandung didirikan oleh Haji Agus Salim, Wiwoho Poerbohadidjojo dan Sjamsoeridjal. Ia kembali memasuki organisasi ini tahun 1928, setelah setahun masuk AMS. Motivasi Natsir kembali memasuki JIB karena prihatin terhadap pengaruh barat di kalangan kaum terpelajar. Di AMS, misalnya, ia melihat banyak pemuda-pemuda Muslim menampakkan corak berpikir dan bergaul kebarat-baratan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Mereka bangga mengidentifikasikan diri dengan orang Belanda. Kebanggaan itu sering berubah menjadi kesombongan. Islam di mata mereka seakan hina dan terbelakang jauh dari kesan agama modern dan progresif. Natsir saat itu merasakan sendiri bagaimana besarnya pengaruh buku-buku Barat berbahasa Inggris, Belanda dan lainnya[59] sebagai penyebab keadaan di atas.

Dengan aktifnya Natsir di pengurus inti (*kern lichaam*)[60] JIB, ia berusaha melakukan pendekatan dan menumbuhkan simpati di kalangan kaum terpelajar terhadap Islam dan organisasi JIB.[61] Natsir tetap aktif dalam JIB ini sampai ia menyelesaikan kajiannya di AMS tahun 1930.

Natsir dan Persis (Persatuan Islam)

Semasa tinggal di Bandung, Natsir juga belajar pada tokoh utama Persis (Persatuan Islam), Ahmad Hassan. Peristiwa ini tercatat dalam sejarah hidup Natsir sebagai peristiwa yang menariknya ke dalam gerakan perjuangan Persis yang dipimpin oleh Hassan.[62]

Persatuan Islam resmi dibentuk tanggal 12 September 1923 oleh sekelompok Muslim yang menaruh perhatian pada kajian dan kegiatan keagamaan.[63] Ide pendirian organisasi tersebut berasal dari pertemuan bersifat kenduri[64] yang kemudian berkembang setelah para perintisnya memperluas diskusi-diskusi tentang ajaran-ajaran Islam dan situasi pergerakan yang dihadapi kaum Muslimin. Pada umumnya masalah "reformasi Islam" menjadi topik utama diskusi-diskusi yang diadakan tersebut. Mereka yang termasuk pendiri Persis ini adalah Haji Zamzam, Haji Muhammad Yunus, dan Ahmad Hassan. Yang disebut terakhir adalah seorang ahli debat dalam setiap diskusi yang diadakan Persis.[65]

Tanpa bermaksud memperkecil peranan Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus, pelopor dan pendiri Persis, Persatuan Islam baru dapat memunculkan karakternya sebagai suatu kubu gerakan Muslim modernis pada waktu dipimpin oleh Ahmad Hassan. Dialah anggota yang pandangan-pandangannya telah memberikan bentuk dan individualitas yang jelas kepada Persatuan Islam dan menempatkannya secara nyata dalam kubu modernis Muslim.[66]

Salah satu ciri menonjol organisasi Muslim modernis ini, setelah dipimpim Ahmad Hassan adalah sifatnya yang militan dalam membela prinsip-prinsip Islam. Federsfield menggolongkan Persatuan Islam sebagai organisasi Muslim fundamentalis yang memiliki kesamaan pandangan (prinsip) dengan *Ikhwanul Muslimin* (Mesir) dan *Jamaat Islami* (Pakistan):

> 'Seperti kedua organisasi pergerakan itu, ia juga menolak konsep negara sekuler negara bangsa (*nation-state*) dan menghendaki pembentukan negara dan masyarakat yang dibentuk untuk mengim-

> plementasikan konsep-konsep nilai Islamnya. Penekanannya pada kesatuan Muslimin dalam suatu komunitas internasional tunggal dan pada pentingnya bentuk dasar hukum keagamaan Islam sangat dominan dalam pandangan sosial-politik organisasi yang muncul sebagai ideologi.'[67]

Melalui kegiatan *tabligh* lisan, penerbitan pamplet, majalah, buku, dan pendirian institusi-institusi pendidikan lainnya, Persatuan Islam berusaha menyebarkan dasar-dasar pemikirannya (ideologi Persis) yang radikal. Dalam hal ini, peranan Mohammad Natsir sebagai juru bicara, pendidik, dan anggota redaksi *Pembela Islam*,[68] sangat penting.

Arti pentingnya Natsir dalam kegiatan organisasi Modernis Muslim ini karena keikutsertaannya itu, terutama sebagai redaksi *Pembela Islam*, telah memperkokoh posisi organisasi dalam menghadapi ancaman eksternal saat itu, ancaman *Kerstening Politiek*[69] yang dilancarkan oleh para misi dan zending Kristen didukung pemerintah kolonial Belanda. Jadi umat Islam menghadapi dua lawan sekaligus: Zending Kristen dan Pemerintah Kolonial Belanda. Keduanya bersatu, bahu-membahu mengikis Islam dari Indonesia. Dukungan kolonial terhadap gerakan Kristenisasi, terutama di masa pemerintahan Gubernur Jenderal Inderburg, tidak sebatas dukungan moral dan politik. Lebih dari itu, pemerintah kolonial memberikan dana (*financial aid*) dalam jumlah besar. Kerja sama dan saling dukung antara para Zending Kristen dengan pemerintah kolonial, memunculkan *image* di mata pribumi (*inlander*) Muslim bahwa, kejahatan kolonialisme sukar dibedakan dengan kejahatan Kristenisasi. Keduanya ibarat dua sisi tajam pada sebuah gunting. Meski sisinya berbeda, tapi tujuannya sama: 'menggunting kekuatan kaum Muslimin.' Tulisan-tulisan Natsir mengimbau dan membangkitkan kesadaran umat Islam akan bahaya yang sedang mereka hadapi.

Dalam salah satu artikelnya ia menggambarkan ancaman tersebut:

> Sesungguhnya sudah cukup lama kita kaum Islam mendengarkan, dan membiarkan segala macam serangan kepada Islam. Ada cara yang "halus" dan ada yang cara "kasar"; dari pihak politik sebagai Snouck Hurgronye, sampai kepada Kristen Protestan Kraemer dan Ds. Kristoffel; dari Khatoliek Tan Berg, belum disebut lagi dari murid-murid politikus Protestan dan Khatoliek itu menamakan diri mereka "netral agama."[70]

> Berhadapan dengan musuh-musuh Islam yang tidak putus-putusnya mengiris-ngiris, menusuk-nusuk perasaan keislaman, kaum Muslimin insaf pula bahwa mereka berada di bawah kekuasaan yang nyata-nyata dan positif mengeluarkan diri dari urusan yang mengenai agama mereka. Dalam pandangan Natsir, Kristenisasi adalah proses pemurtadan kaum Muslimin.[71]

Tantangan Kristenisasi itu memberikan hikmah (*blessing in disguise*) karena secara ideologis memperkuat kelompok anggota-anggota Persatuan Islam terhadap ikatan ideologi mereka. Bagi Natsir sendiri, hal itu memperkuat kesadaran politiknya bahwa kolonialisme menciptakan diskriminasi status dan posisi Islam dibandingkan dengan posisi dan status Kristen. Keadaan ini juga menyebabkan ia begitu sensitif terhadap masalah hubungan Islam-Kristen di masa-masa selanjutnya.

Peristiwa lain yang juga memperkuat cita-cita politik keislaman Natsir pada periode ini adalah responsnya terhadap kalangan nasionalis 'netral agama' (nasionalis sekuler), yang dipelopori PNI dengan tokoh utamanya Ir. Soekarno, Cipto Mangunkusumo, dan lain-lain. Di Bandung, kota yang merupakan salah satu basis kekuatan PNI terpenting di Jawa, rapat-rapat umum atau propaganda PNI sering diadakan untuk mengampanyekan program-program dan merekrut anggota baru. Dalam pada itu, Natsir sebagai aktivis Persis yang bermukim di kota yang sama, sering kali mengunjungi kegiatan propaganda kalangan "radikal" tersebut. Cita-cita radikal PNI seperti yang dipropagandakan oleh Ir. Soekarno, merupakan daya tarik bagi Natsir, tetapi kadang-kadang ia terperanjat di waktu kampanye PNI itu sering terdengar

ejekan-ejekan terhadap aturan-agama Islam.[72]

Di lain kesempatan, Natsir juga menyaksikan pelecehan beberapa pemimpin puncak PNI terhadap beberapa tokoh Islam, menyadarkan bahwa "gerakan kebangsaan yang dipelopori Soekarno dan kawan-kawan mengandung bibit-bibit kebencian dan memandang enteng kepada Islam."[73] Sikap kalangan PNI terhadap para pemimpin Islam tampaknya tidak berubah sampai pengujung akhir tahun 1930. Dalam kondisi demikian, pertarungan antara kedua golongan sulit dihindari.

Bila dilacak lebih lanjut, ternyata pertarungan antara kedua golongan itu berakar pada perbedaan tajam ideologi politik,[74] yang mereka yakini sebagai dasar perjuangan dan cita-cita bentuk negara yang akan dibangun, kelak setelah kemerdekaan Indonesia tercapai. Salah satu contoh adanya perbedaan ideologi tersebut, tercermin dalam polemik Soekarno dan Natsir di tahun 1940.

Catatan

1 CLM Panders, M.A. Ph.D., *The Life and Times of Soekarno*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975), hal. 1.

2 *Lihat* definisi kelas priyayi dalam, Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya,1983).

3 John Legge, *Soekarno Sebuah Biografi Politik*, (Jakarta; *Sinar Harapan*, 1985), hal. 27. *Lihat* juga Mohammad Roem, "Soekarno Otobiografi sebagaimana diceritakan kepada Cindy Adams," dalam *Bunga Rampai dari Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang,1972), hal.154; Cindy Adams, *Bung Karno Penyambung Lidah Rakyat Indonesia*, (Jakarta: Gunung Agung,1966), hal. 26.

4 *Wayang* adalah "semacam pertunjukan bayangan" yang dimainkan oleh para dalang. Dalam masyarakat Jawa tradisional, pertunjukan wayang bukan sekadar sebagai suatu pertunjukan hiburan, melainkan juga dianggap sebagai suatu bagian dari kegiatan keagamaan orang-orang Jawa." *Lihat*, Ir. Sri Mulyono, *Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang*, (Jakarta: Gunung Agung, MCML XXIX), hal. 44.

5 Tentang arti falsafah wayang bagi orang Jawa, *lihat*, Ir. Sri Mulyono, *Wayang, Asal-Usul Filsafat dan Masa Depannya*, (Jakarta: Gunung

Agung: MCMLXXVIII).

6 Bernhard Dahm, *Soekarno and The Struggle for Indonesia Independence,* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1969), hal. 25.

7 *Ibid.,* hal. 27.

8 Legge, *op. cit.,* hal. 34.

9 Yustuf Van der Kroef, "Soekarno The Ideology: Review Article," dalam *Pasific Affairs,* Volume XLI, No. 2, 1968, hal. 247.

10 Sinkretisasi merupakan proses menciptakan rekonsiliasi atau penyatuan kepercayaan-kepercayaan (seperti agama) yang bertentangan menjadi suatu kepercayaan yang unik. Philip Babcock Gove, Ph.D., (ed.), *Webster's Third New International Dictionary,* (Springfield: Gand C. Mirriam Co.1975), hal. 2319.

11 Soemarsaid Moertono, *State and Statecraf in Old Java,* (Ithaca: Modern Indonesia Project, 1968), hal. 81–82.

12 Sartono Kartodirdjo, "Gerakan Protes dan Ketidakadilan dalam Masyarakat Tradisionil," dalam, *Prisma,* (Jakarta; LP3ES,1977), nomor 1, hal. 54.

13 *Ibid.,* hal. 40.

14 Dahm, *op. cit.,* hal. 28.

15 Panders, *op. cit.,* hal. 4.

16 *Lihat,* Solichin Salam, *Bung Karno Putera Fajar,* (Jakarta: Gunung Agung, 1981), hal. 24.

17 Adam, *op. cit.,* hal. 39.

18 *Ibid.,* hal. 38.

19 Legge, *op. cit.,* hal. 67.

20 Amelz, *HOS Tjokroaminoto, Hidup dan Perjuangannya,* (Jakarta; Bulan Bintang,1952), hal. 57.

21 Legge, *op. cit.,* hal. 64.

22 *Ibid.,* hal. 71.

23 *Lihat,* Adam, *op. cit.,* hal. 53.

24 Legge, *op. cit.,* hal. 68–69.

25 Keyakinan-keyakinan politik (*political beliefs*) menurut Sidney Verba adalah "keyakinan-keyakinan yang biasanya merupakan percampuran mengenai pengetahuan politik dan sebagai standar penilaian," dalam Gabriel Almond and Powell Jr., *Comparative Politics: A Developmental Approach,* (Boston: Little Brown, 1966), hal. 527.

26 Soekarno baru memperoleh popularitas politik terutama setelah ia memimpin PNI (1927) dan ditahan Belanda karena agitasi-agitasi

politiknya. Dibandingkan dengan tokoh-tokoh politik lainnya, dari segi usia Soekarno sebenarnya relatif tua ketika ia memperoleh popularitas politik. Mohammad Natsir telah memperoleh ketenaran sebagai aktivis politik pada saat ia menjadi ketua Jong Islamieten Bond di Bandung pada usia 20 tahun, Mohammad Hatta pada usia 16 tahun telah menjadi bendahara Jong Sumateranen Bond di Padang, Tan Malaka pada usia 20 tahun telah mempunyai reputasi politik sebagai agen komintern di Asia Tenggara dan calon anggota parlemen dari golongan komunis di negeri Belanda pada 1922.

27 Ongkhokam, "Soekarno: Mitos dan Realitas", dalam Taufiq Abdullah, *et. al.*, (ed.), *Manusia datam Kemelut Sejarah,* (Jakarta: LP3ES,1978), hal. 24.

28 Dahm, *op. cit.,* hal. 49.

29 Paul W. Van der Veur, (ed.), *Kenang-kenangan Dokter Soetomo,* (Jakarta: *Sinar Harapan,* 1984), hal. 167.

30 Tentang watak dan pemikiran Soetomo *lihat, ibid.; lihat* juga tulisan Soetomo dalam, William H. Frederick dan Soeri Soeroto, (eds.), *Pemahaman Sejarah Indonesia, Sebelum dan Sesudah Revolusi,* (Jakarta: LP3ES,1982), hal. 153–173.

31 Pengaruh Inggit Garnasih terhadap keberhasilan Soekarno sebagai tokoh politik sulit diabaikan. Inggitlah yang telah memberikan dukungan moral, spiritual bahkan material pada saat Soekarno membutuhkannya, terutama saat ia mengalami goncangan batin akibat aktivitas politiknya. Arti pentingnya dukungan Inggit dalam memberikan "arah baru" dalam kehidupan Soekarno dilukiskan oleh S.I. Poeradisastera: "Soekarno seorang yang cerdas, ingatannya merekam seperti magnetofon, daya kerjanya hebat. la seorang pemikir global yang menyepelekan detail. Tetapi di atas segala-galanya ia seorang lelaki bertenaga besar dan sangat jantan. Bayangkanlah sekiranya B.C. de Jong membuangnya ke Ende (1934) dan A.W.L. Tjarda van Starkenborg-Stàchower ke Bengkulu (1938), sedangkan Inggit minta cerai, karena berat meninggalkan ibunya yang telah tua. Kalau pada waktu itu dan di dalam keadaan demikian Inggit minta cerai, pasti Soekarno tak ubahnya dari elang rajawali yang hanya punya sebelah sayap. Seorang *taxidermist-pun* tak akan tertarik hatinya untuk merawat." kata pengantar S.I. Poeradisastra dalam, Ramadhan KH, *Kuantar ke Gerbang, Kisah Cinta Ibu Inggit dengan Bung Karno,* (Jakarta: *Sinar Harapan,* 1981), hal. ix–x.

32 BROG Anderson, Java *in Time Revolution, Occupation and*

Resistence 1944–1946, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), hal. 269.

33 Legge, *op. cit.,* hal. 86-87.

34 *Ibid.,* hal. 86.

35 Gambaran mengenai watak ideologis Soekarno ini dapat ditelusuri dalam artikel yang ditulisnya dalam tahun 1926, "Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme," dalam *Di Bawah Bendera. op. cit.,* hal. 1–23.

36 Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati,* terj. (Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial,1982), hal.102.

37 *Faqih:* ahli ilmu fiqih.

38 Sejauh yang diketahui, data-data yang ada cenderung menunjukkan kenyataan ini. Soekarno lebih dipengaruhi dan terpesona oleh gaya kepemimpinan politik Tjokroaminoto daripada apa yang diketahui Tjokro tentang Islam. *Lihat* pengakuan Soekarno dalam, Cindy Adam, *op. cit.,* hal. 52; Amelz, *op. cit.,* hal. 11; Solichin Salam, *Bung Karno dan Kehidupan Berpikir dalam Islam.* (Jakarta: Wijaya,1964), hal. 30. *Lihat* juga analisis Legge, *op, cit.,* hal. 30–31.

39 *Lihat* Solichin Salam, *Bung Karno dan Kehidupan Berpikir, op. cit.,* hal. 30–31.

40 Badri Yatim, *Soekarno, Islam dan Nasionalisme* (Jakarta: Inti Sarana Aksara, 1985), hal, 55.

41 *Wawancara* dengan M. Natsir, Rabu 14 Oktober 1987, di kantor Dewan Dakwah Islamiyah Kramat, Jakarta.

42 *Lihat,* "Surat-surat Islam dari Ende," dalam Soekarno, *Di Bawah Bendera, op. cit.,* hal. 325–343.

43 *Ibid.,* hal 336.

44 *Ibid.,* hal. 326.

45 Mohammad Roem, "Surat-surat dari Penjara Sukamiskin," dalam *Kompas,* 25 Januari 1981.

46 B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings,* (Amsterdams: W. Van Hoeve ltd., 1955), Vol. I, hal. 95.

47 Hildert Geertz, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia,* terj. A. Rachman Zainuddin, (Jakarta: Pulsar Press, 1981), hal. 73.

48 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* (Jakarta: Hidayat Agung, 1982), hal. 91.

49 Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942,* (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 91.

50 Khusus mengenai peranan Haji Rasul dalam gerakan ini, *lihat,* Hamka,

Ayahku, (Jakarta: Widjaya, 1958).

51 Krisis identitas (*crisis of identity*) terjadi manakala sistem-sistem nilai lama mengalami kehancuran, sementara sistem-sistem nilai baru belum cukup terkristal. Sujatmoko, "Cultural Motivation to Progress: The Exterior and 'Interiors' Views," dalam Robert N. Bellah, *Religion and Progress in Modern Asia,* (New York : The Free Press, 1965), hal. 2.

52 Yunus, *op. cit.,* hal. 92.

53 Kuntjaraningrat mendefinisikan *folkways* sebagai norma-norma yang kurang berat sehingga apabila dilanggar tidak ada akibat yang panjang, melainkan hanya tertawaan, ejekan atau pergunjingan saja oleh warga masyarakat. Lihat tulisannya, *Pengantar Antropologi,* (Jakarta: Aksara Baru,1980), hal. 221.

54 Di Minangkabau, surau-surau sebagai tempat latihan keagamaan, terbentuk karena adanya proses Islamisasi yang ditentukan oleh hubungan aspek-aspek politik, perdagangan, dan keagamaan. Peranan pesantren (surau) sangat besar di Minangkabau. Taufik Abdullah, "The Pesantren in Historical Perspective," dalam Taufiq Abdullah and S. Siddique, (eds.), *Islam and Society in Southeast Asia,* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1986), hal. 85.

55 Yusuf Abdullah Puar, *Mohammad Natsir 70 Tahun, Kenang-kenangan Hidup dan Perjuangan,* (Jakarta: Pustaka Antara,1978), hal. 7.

56 Wawancara dengan Natsir, *op. cit.,* tanggal 14 Oktober 1987.

57 Diringkas dari Puar, *op. cit.,* hal. 15.

58 *Ibid.,* hal.15.

59 *Ibid.,* hal. 18.

60 Lembaga Inti (*Kern Lichaam*) JIB didirikan tahun 1927. Anggota lembaga ini terdiri dari mereka yang dianggap banyak mengetahui tentang Islam dan mereka inilah yang merencanakan dan mengusahakan kegiatan-kegiatan yang lebih memberikan bantuan pengetahuannya kepada anggota lain. Lembaga ini juga merupakan penghubung antara JIB dengan organisasi Islam lainnya yang ada pada masa itu. *Lihat,* Panitia 75 tahun Kasman, Hidup itu Berjuang, Kasman Singodimedjo, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hal. 29.

61 Sebagai organisasi pelajar Muslim, JIB memprioritaskan pendekatan intelektual terhadap kalangan terpelajar. Hal itu merupakan salah satu dari lima tujuan JIB; *pertama,* meningkatkan perkembangan jasmaniah dan rohaniah para anggota dengan cara pendidikan dan aktivitas diri sendiri; *kedua,* menanamkan dan menumbuhkan rasa kebersamaan

antara golongan-golongan intelektual yang terdiri dari berbagai golongan dan suku; *ketiga,* menumbuhkan dan meningkatkan pendekatan antara golongan intelektual dengan rakyat; *keempat,* mempelajari Islam; *kelima,* menumbuhkan dan mengembangkan simpati terhadap Islam dan penganutnya di samping toleransi positif terhadap pihak-pihak yang berkeyakinan lain. *Lihat, ibid.,* hal. 28.

62 Mengenai riwayat hidup Ahmad Hassan, *Lihat;* Howard Federsfield, Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentith Century Indonesia, (Ithaca: Cornell University Press, 1970), hal. 13–14. Dalam bukunya ini Federsfield juga membahas keyakinan-keyakinan dasar Hasan yang mencerminkan dasar-dasar pemikiran Persis. *Lihat,* hal. 28–45 buku yang sama. Tentang riwayat tokoh yang sama lihat juga, H. Endang Saifuddin Anshari dan Syafiq A. Migni, A. Hasan: *Wajah dan Wijhah Seorang Mujtahid,* (Bangil: F.A. Al Muslimun, 1985), terutama hal.17–20; Deliar Noer, Gerakan Modern Islam, *op. cit.,* hal. 97–100.

63 Federsfield, *op. cit.,* hal.11.

64 Noer, Gerakan Modern Islam, *op. cit.,* hal. 95.

65 Dalam setiap diskusi yang diadakan Persis yang di dalamnya Hassan turut serta, tampak kemampuannya sebagai ahli debat ulung. Hal ini dapat ditelusuri dari perdebatannya dengan kalangan Ahmadiyah Qodiyani (tahun 1933), missi Kristen, kalangan nasionalis sekuler (tahun 1930-an). Analisis dan periksa kembali hasil-hasil perdebatannya dengan kalangan tersebut dalam, *Officiel Verslag Debat Antara Pembela Islam dan Ahmadiyah Qadian 1933,* (Jakarta: Penerbit Sinar Islam, tanpa tahun); Ahmad Hassan, *Bible Lawan Bible,* (Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren Persis, 1984); *Islam dan Kebangsaan,* (Bangil: Lajnah Penerbitan dan Pesantren Persis, 1984).

66 Federsfield, *op. cit.,* hal.13.

67 *Ibid.,* hal. 13.

68 *Pembela Islam* (1929–1935) adalah majalah tengah bulanan yang diterbitkan tokoh-tokoh Persis di Bandung. Majalah ini kemudian dilarang penguasa karena dianggap menyerang misi Kristen.

69 Mengenai *Kerstening Politik* dan dukungan kolonial terhadapnya lihat, H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1485), hal. 16–38; Rosihan Anwar, *Pergerakan Islam dan Kebangsaan Indonesia,* (Jakarta: Kartika Tama, 1971).

70 M. Natsir, "Islam, Khatolik, Pemerintah" dalam *Islam dan Kristen di Indonesia,* (Jakarta: Media Dakwah, 1983), hal. 37.

71 *Ibid.,* hal. 39.

72 Diringkas dari Puar, *op. cit.*, hal. 21.
73 *Ibid.*, hal. 21.
74 Ideologi politik, menurut Robert Lane tercipta manakala suatu dasar eksistensial masyarakat yang menciptakan pengalaman-pengalaman bersama, diinterpretasikan melalui premis-premis kultural tertentu, oleh manusia yang memiliki kualitas-kualitas pribadi tertentu, dalam melihat konflik-konflik tertentu, Robert Lane, *Political Ideology,* (New York: A Free Press Paper Back Macmillan Company, 1963), hal. 415–416.

3

PERTARUNGAN IDEOLOGIS ANTARA GOLONGAN NASIONALIS ISLAM VERSUS NASIONALIS SEKULER (1920–1939)

Mencari Dasar Ideologi Perjuangan

Suatu dasawarsa 1920–1930-an, menurut Taufik Abdullah merupakan "dasawarsa ideologi" dalam sejarah modern Indonesia. Di masa ini pulalah berbagai jenis ideologi, yang kemudian akan berpengaruh dalam pertumbuhan keagamaan dan dasar ideologi perjuangan, mulai diperdebatkan di kalangan kaum pergerakan nasional.[1]

Ideologisasi Islam mengakibatkan:

Pertama, "makin diperjelasnya struktur intern panji-panji Islam, sehingga perbedaan yang kemudian bersifat "aliran" ini bertambah rumit karena adanya pengaruh ide yang bersumber dari Barat,[2] seperti Marxisme dan Nasionalisme sekuler. *Kedua,* dalam kenyataannya ideologisasi memperkokoh ikatan solidaritas,[3] baik secara politis, kultural maupun keagamaan. Dalam proses ini, ideologi sebagai "seperangkat kepercayaan-kepercayaan yang terlembaga,"[4]

berfungsi mempersatukan gagasan tingkah laku, dan karakter individu serta menuntut suatu kekuatan pengikat[5] dari para penganut ideologi tersebut. Ideologisasi ini, semakin memperjelas indentifikasi diri (*self*) dan integrasi kelompok[6] manakala terjadi pertarungan dalam struktur sosial.

Dalam kondisi demikian, berkembangnya ideologi sekuler, serta meningkatnya peranan partai dan tokoh sekularis dalam melakukan agregasi dan artikulasi politik, secara mudah akan menimbulkan kepekaan keagamaan dan ideologi di kalangan umat Islam. Kenyataan ini dapat dipahami mengingat sebagian tokoh Muslim seperti Tjokroaminoto, Agus Salim, Ahmad Hassan, dan Mohammad Natsir, adalah ideolog modernis universalis dan idealis.[7] Mereka bukan saja meyakini akan keabadian ajaran Islam, tetapi juga keberlakuannya yang total, asal saja manusia dibimbing oleh iman dan memenuhi fitrahnya sebagai makhluk Allah.[8]

Dalam menghadapi kekuasaan kolonial serta zending Kristen, sikap kalangan Muslim tersebut tegas, tidak kompromistis. Pemerintah kolonial dalam pandangan mereka, "seperti sering dikemukakan C. Snouck Hurgronye, adalah sebuah pemerintahan orang kafir yang pada hakikatnya tidak sah di mata Islam,"[9] oleh karena itu mereka harus diusir dari tanah air Indonesia, sekalipun dengan cara kekerasan. Sedangkan terhadap gerakan misi dan zending Kristen, Natsir menganggapnya "lawan" Islam.[10] Berbeda dengan sikapnya terhadap pemerintahan kolonial dan misi Kristen, kalangan modernis Muslim itu justru sering kali terjebak dalam sikap mendua menghadapi kalangan nasionalis sekuler. Di satu pihak, kalangan modernis Muslim (nasionalis Islam) harus melakukan kerja sama (aliansi) dan membentuk ikatan solidaritas politik dengan kalangan nasionalis sekuler dalam menghadapi pemerintah kolonial Belanda. Di lain pihak antara golongan nasionalis Islami dan golongan nasionalis sekuler terdapat perbedaan ideologi dasar perjuangan yang cukup tajam, yang sering kali menciptakan konflik-konflik internal di kalangan kelompok nasionalis tersebut.

Kalangan nasionalis Islam menghendaki agar Islam-lah yang

dijadikan dasar ideologi perjuangan menghadapi kolonial, sedangkan nasionalis sekuler menghendaki dasar Nasionalisme yang lepas dari Islam. Mereka yang menyebut kelompoknya sebagai golongan "kebangsaan" nasionalis sekuler, menuntut agar Nasionalisme yang lepas dari paham agama manapun, yang harus dijadikan dasar ideologi perjuangan. Mereka sebagaimana kalangan pragmatis pada umumnya menganggap agama pada dasarnya merupakan "urusan pribadi dan individual,"[11] karena itu agama sulit memberikan dasar yang kokoh untuk suatu ideologi nasionalis yang mampu mengakomodasi dan mengintegrasikan seluruh kelompok suku, agama dan ras yang beraneka ragam di Indonesia.

Di kalangan nasionalis sekuler terdapat keyakinan bahwa pengalaman historis (sejarah) dan kehendak hidup bersamalah yang dapat dijadikan dasar ideologi perjuangan bangsa. Mereka diilhami oleh pendapat Ernest Renan tentang pengertian "bangsa" (*nation*). Dalam salah satu tulisannya, Renan mengemukakan teori tentang pembentukan ideologi bangsa. Bangsa, menurut Renan ialah suatu "asas rohani, yang timbul dari keadaan-keadaan historis yang tersusun secara mendalam."[12] Terbentuknya asas rohani ini, tidaklah cukup dengan ras, bahasa, agama, atau kepentingan bersama saja. Yang lebih penting menurut Renan keinginan untuk hidup bersama. Pemujaan nenek-moyang adalah (ibadat) yang paling sah; nenek-moyang kita seperti diri kita sebagaimana kita sekarang ini.[13] Jadi bangsa itu adalah suatu solidaritas besar, yang membentuk korban banyak, dan bersedia untuk memberikan korban itu lagi.[14]

Teori ideologi bangsa yang dikemukakan Renan, dalam tingkatan tertentu mempunyai relevansi dengan gejala timbulnya paham kebangsaan di Indonesia. Telah banyak pengorbanan bangsa Indonesia yang diberikan akibat adanya penjajahan asing. Penindasan kolonial asing ini, menurut George Kahin merupakan salah satu faktor penyebab timbulnya gagasan Nasionalisme Indonesia.[15] Di samping itu, tradisi besar masa lampau yang pernah terbentuk di masa-masa kekuatan Sriwijaya (abad IX) dan Majapahit

(abad XIV) merupakan warisan historis penting yang menjadi kebanggaan bangsa Indonesia. Rasa kebanggaan ini juga menjadi salah satu dasar bagi berkembangnya nasionalisme Indonesia.[16]

Yang tidak relevan dari teori Renan di atas, dalam kasus timbulnya ideologi nasional Indonesia adalah kurangnya perhatian Renan terhadap unsur agama sebagai pembentuk dasar Nasionalisme Indonesia. Di kalangan umat Islam di awal abad ini, dan masih dijumpai sampai sekarang, mulanya soal bangsa itu disamakan dengan soal agama.[17] Dalam tahun tigapuluhan masih dijumpai perkataan "kebangsaan Muslimin,"[8] suatu ikatan yang semata-mata didasarkan pada agama Islam. Demikian pula, sering kali disamakan dengan umat, dan kemerdekaan bangsa disamakan dengan kemerdekaan umat begitupun sebaliknya. Kajian Kahin yang pendapatnya telah dikutip di atas membuktikan bahwa:

> Salah satu faktor yang paling menyokong berkembangnya nasionalisme yang menyatu ialah tingginya tingkat homogenitas keagamaan yang meluas di Indonesia, lebih dari 90% penduduknya beragama Islam.... Agama Islam bukan sekadar tali pengikat bersama sesungguhnyalah, Islam telah menjadi semacam simbol kesatuan kelompok untuk melawan infiltrasi dan penindasan yang agamanya lain.[19]

Terdapat perbedaan prinsip ideologis antara kedua golongan nasionalis di atas telah menciptakan ketegangan di antara mereka. Ketegangan yang paling jelas terlihat pada retaknya hubungan tokoh-tokoh Sarekat Islam dengan tokoh-tokoh nasionalis sekuler.

Sarekat Islam Versus Nasionalis Sekuler

Tahun 1918 terjadi peristiwa *Djawi Hisworo* yang sempat menghebohkan umat Islam. *Djawi Hisworo,* nama sebuah harian yang terbit di Solo, telah memuat artikel Martodharsono dan Djojodikromo tanggal 9 dan 11 Januari 1918. Kedua penulis ini

menghina Nabi Muhammad Saw. dengan mengatakan bahwa ia adalah seorang pemabuk dan pengisap candu. Artikel yang menghina Nabi yang paling dicintai umat Muslimin ini dengan sendirinya menimbulkan gelombang kemarahan umat Islam.

Di Surabaya dalam bulan Februari mereka pun menyatakan rasa marah terhadap penulis dan dewan redaksi *Djawi Hisworo,*[20] Dan mengharapkan agar pemerintah mengambil tindakan keras terhadap redaksi harian tersebut. Luapan emosional umat Islam ini, dalam bentuknya yang lain terekspresi dalam wujud *Tentara Kanjeng Nabi Muhammad* (1918) yang diorganisasi oleh Sarekat Islam. Kelompok ini bertujuan mencari persatuan lahir dan batin antara segenap kaum Muslimin, terutama sekali yang tinggal di Hindia Belanda, untuk "menjaga dan melindungi kehormatan agama Islam, kehormatan Nabi Muhammad Saw., kehormatan kaum Muslimin,[21] serta menggerakkan orang-orang Islam di tanah air agar marah terhadap artikel *Djawi Hisworo* itu.[22] Kemudian, diadakanlah rapat-rapat raksasa untuk menuntut penulis tersebut. Mulailah, tumbuh perasaan umat dan nonumat, yang memunculkan[23] "terjadinya pertarungan sosial yang menyebabkan kaum Muslimin mendefinisikan diri sebagai umat dan memisahkan diri yang nonumat."[24]

Di tahun yang sama dengan terjadinya peristiwa *Djawi Hisworo,* menyusul terjadinya insiden lain, terbitnya Kitab *Darmogandul.* Isi buku ini dianggap menghina ajaran Islam dan kehormatan Nabi Muhammad Saw.[25] Tak sulit menebak reaksi yang timbul akibat terbitnya (terjemahan) buku ini. Umat Islam protes keras terhadap penerbitan buku tersebut. Ketika itu terjadi, banyak organisasi Islam bersatu menghadapi tantangan bersama ini. Sarekat Islam dan Muhammadiyah serta Nahdlatul Ulama, atau antara golongan reformis dan tradisionalis Muslim meleburkan perbedaan-perbedaan pandangan, mengintegrasikan diri dalam satuan kelompok, untuk menghadapi tantangan bersama. Dalam dasawarsa ideologi ini, rasa antipenistaan atau penghinaan terhadap Islam dan kaum Muslimin melekat kuat di kalangan umat. Ke-

adaan ini terus berlanjut sampai berakhirnya pemerintahan Hindia Belanda.

Konflik antara Islam dan nasionalisme (dengan sifat kejawen yang kuat) seperti tercermin dalam insiden *Djawi Hisworo* di atas, melahirkan sikap antusias di kalangan *Djawi Hisworo* sendiri. Berbagai pendukungnya membentuk suatu Panitia Nasional Jawa (*Commitee voor Het Javaansche Nationalism*).[26] Berbagai sengketa politik pada masa ini mengakibatkan timbulnya disintegrasi di kalangan kubu gerakan nasionalis. Begitu hebatnya pertentangan ini, sehingga tidak jarang memuncak menjadi pertarungan politik yang sengit.[27]

Para pemimpin Sarekat Islam kecewa ketika membaca wawancara Soetomo di *Indische Courant* tanggal 18 Desember 1928 yang menyarankan agar pemerintah "hendaklah beri pangkat yang bertanggungan (bertanggung jawab) besar.... istimewa komisaris polisi dan opsir tentara kepada kaum terpelajar supaya kepercayaan pada pihak rakyat tumbuh."[28] Pernyataan Soetomo ini dinilai kalangan Sarekat Islam sebagai usahanya mendapatkan pengaruh rakyat dan mendapat pangkat tinggi dalam pemerintahan kolonial dengan cara yang kurang etis sebagai seorang tokoh pergerakan nasional.[29]

Akhirnya, mungkin karena adanya keinginan kedua belah pihak untuk menjelaskan kesalahpahaman, maka beberapa pemimpin Sarekat Islam (di antaranya H. Agus Salim, Sangaji, dan Wondosoedirdjo) mengusulkan Soetomo untuk berdebat. Sutomo menerima usul ini. Maka diadakanlah perdebatan tanggal 9 Januari 1927 di Surabaya. Dalam perdebatan itu, yang terjadi bukan semakin rujuknya kedua tokoh pergerakan itu, tetapi justru semakin tajam pertentangan mereka.

Di bulan Februari, sebulan setelah perdebatan di atas, terjadi peristiwa majalah *Timboel*.[30] Majalah yang terbit sebulan dua kali ini menyerang beberapa pemuka Sarekat Islam, terutama H. Agus Salim. Majalah kalangan nasionalis sekuler ini dalam salah satu artikelnya menuduh:

> ".....bahwa PSI telah jatuh di bawah pengaruh seorang tenaga petualang seperti H. A. Salim; bahwa organisasi rakyat yang asalnya C.S.I. (Central Sarekat Islam) telah menjadi partai pendeta (= ulama), yang telah mencicirkan kepentingan sosial dan ekonomi rakyat untuk persoalan agama; bahwa ia (PSI) menjalankan aksi pan-Islam secara demikian rupa bahwa ini bukannya memperkuat aksi persatuan nasional, melainkan malah menempatkannya dalam bahaya.[31]

Dinyatakan pula oleh *Timboel* bahwa H. Agus Salim adalah seorang antek *procurer general* (Jaksa Agung) pemerintah. Semua tuduhan *Timboel* ini ditolak Sarekat Islam, termasuk Agus Salim. Sementara itu, Mr. Singgih bersikeras bahwa tuduhannya itu benar.

Maka dalam suatu pertemuan di Yogyakarta yang diselenggarakan Sarekat Islam diadakanlah usaha "rekonsiliasi" antara H. Agus Salim dan Mr. Singgih. Singgih ternyata tidak dapat membuktikan tuduhannya dan H. Agus Salim dianggap sebagai "pemenang". Sekalipun demikian, tidak berarti persoalan selesai, sebab kata-kata tajam dan menyinggung perasaan masing-masing sudah diucapkan di muka umum dan sudah barang tentu pula penganut kedua belah pihak sudah terkena pula.[32] Akibatnya, hubungan selanjutnya antara pihak Sarekat Islam dan kalangan *Timboel* serta pendukungnya masing-masing tak dapat pulih seperti sediakala.

Pada saat-saat perdebatan itu terjadi (1927), peranan Sarekat Islam sebagai organisasi politik umat Islam mulai memudar. Pada tahun 1927 itu Sarekat Islam tidak lagi dominan sebagaimana sebelumnya. Merosotnya dominasi kepemimpinan Sarekat Islam disebabkan faktor eksternal dan internal[33] yang dihadapi organisasi tersebut. Faktor eksternal yaitu lahirnya PNI tanggal 4 Juli 1927. Kelahiran organisasi nasionalis sekuler yang dipimpin Soekarno ini secara langsung atau tidak menjadi saingan berat Sarekat Islam. Terlebih lagi, pada awal terbentuknya PNI ini, Soekarno, yang karismatis dan mempunyai kemampuan berbicara penuh makna di hadapan massa perkotaan dan pedesaan,[34] berhasil membentuk

basis kekuatan di kalangan rakyat, sehingga dalam waktu dua tahun setelah terbentuknya, PNI telah memiliki lebih dari sepuluh ribu anggota.[35]

Obsesi PNI untuk membentuk persatuan nasional di kalangan kubu kaum pergerakan, merupakan daya pikat tersendiri bagi para tokoh politik semua golongan. Hal ini barangkali dapat dipahami mengingat kehidupan politik Indonesia saat itu benar-benar dilanda oleh perpecahan dan kekacauan politik. Tidak jarang terjadi pertarungan dan faksionalisasi antara kaum sayap kooperator dan non-kooperator, nasionalis sekuler dan nasionalis Islami serta kaum realis dan idealis. Trauma politik akibat kegagalan pemberontakan komunis tahun 1926 menambah kumuhnya situasi politik periode itu.

Mulanya hubungan PNI dan Sarekat Islam bersahabat, karena Soekarno sebagai tokoh PNI telah menjalin hubungan akrab dengan tokoh-tokoh Sarekat Islam. Soekarno adalah juga "anak kandung" Sarekat Islam sebelum menjadi pemimpin PNI. Tjokroaminoto adalah bapak asuh, guru, dan juga mertua Soekarno. Sekalipun kemudian Soekarno memisahkan diri dari Sarekat Islam dan Tjokroaminoto, ia tetap menjalin hubungan dengan Sarekat Islam dan tokohnya itu. Hal ini terbukti dengan seringnya Soekarno menghadiri rapat-rapat yang diselenggarakan Sarekat Islam.

Dalam salah satu rapat Sarekat Islam di Pekalongan tahun 1927, yang Soekarno hadir di dalamnya, ia mengusulkan agar semua kalangan pergerakan dan tokoh-tokoh politik membentuk suatu federasi partai-partai politik. Nanti, dengan terbentuknya federasi ini, Soekarno mengharapkan terciptanya suatu kekuatan dan kesatuan nasional dalam menghadapi kekuasaan kolonial. Juga direncanakannya agar badan ini menjadi lembaga yang berperan saat terjadinya masa transisi menjelang Indonesia merdeka.

Usul Soekarno ini mendapat sambutan hangat dari seluruh peserta pertemuan Sarekat Islam tersebut, tak terkecuali Tjokroaminoto:

> "Sambutan dari pemimpin golongan Islam berwibawa dan berpengaruh besar inilah yang mendorong terbentuknya suatu panitia pembentukan federasi perhimpunan politik kebangsaan itu. Panitia ini terdiri dari Bung Karno, wakil PNI dan Dr. Sukiman Wirjosandjojo, wakil partai S.I. Dalam waktu singkat panitia ini berhasil merencanakan anggaran dasar federasi tersebut, yang kemudian dikirim kepada semua partai-partai politik yang ada di Indonesia. Tidak lama kemudian persetujuan tercapai dan sudah pada bulan Desember tahun itu juga suatu rapat pembentukan federasi partai-partai politik bisa diadakan di Bandung, dimana dengan segera pembentukan suatu Permufakatan Perhimpunan-perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI) disetujui.[36]

Badan federasi ini tidak berumur panjang, sebab setelah terjadi berbagai sengketa antara kalangan Sarekat Islam dan nasionalis sekuler, panitia ini mengalami disintegrasi. Pada perkembangan selanjutnya disintegrasi dalam tubuh PPPKI ini mengakibatkan peranan konstruktif badan tersebut. PPPKI yang pada mulanya merupakan wadah persatuan golongan kooperator dan nonkooperator serta kaum nasionalis sekuler dan nasionalis Islami semakin terancam.[37]

Akhirnya terjadilah "pemutusan hubungan" antara Sarekat Islam dan kalangan nasionalis sekuler, terutama pihak PNI, dalam tubuh PPPKI. Putusnya hubungan ini menurut Deliar Noer disebabkan karena dua hal; *pertama,* bersangkutan dengan praktik politik, yaitu apakah partai yang berkooperasi itu dapat bekerja sama dengan partai yang nonkooperasi dalam tubuh badan federasi seperti PPPKI. Sarekat Islam berpendapat bahwa hal ini tidak mungkin. *Kedua,* Sarekat Islam melihat posisinya dalam federasi menjadi lemah, karena adanya ketentuan bahwa semua anggota mempunyai suara sama, terlepas dari jumlah besar dan kekuatan anggota masing-masing partai.[38] Dari sinilah mulai timbul ketidakpuasan dan kekecewaan tokoh-tokoh Sarekat Islam terhadap Soekarno dan PNI-nya.

Ketegangan antara golongan nasionalis sekuler dan nasionalis Islam mendekati titik-titik perpecahan ketika dalam pengadilan

terhadap Soekarno pada bulan Agustus diungkapkan sepucuk surat Tjipto Mangunkusumo tertanggal Maret 1928. Dalam suratnya itu, Tjipto mengingatkan Soekarno akan bahaya *Pan-Islamisme* dan kemungkinan usaha-usaha Tjokroaminoto dan Salim untuk menguasai PPPKI. Menurut Tjipto, kalau mereka berhasil, akan mengakibatkan hancurnya gerakan kaum nasionalis yang dipimpin Soekarno dan kawan-kawan. Dia memperingatkan Soekarno terhadap 'ulah pengkhianatan' yang dilakukan oleh Tjokroaminoto dengan PSII.[39] Tidak tanggung-tanggung, Tjipto menuduh Salim dan Tjokroaminoto pengkhianat!

Surat Tjipto kepada Soekarno membuktikan ungkapan kebencian pribadinya yang sama sekali tidak dapat menerima bila pimpinan gerakan nasional berada pada tangan orang yang berideologi Islam.[40] Surat Tjipto ini disebarkan secara luas dalam pers Indonesia saat itu. Anggota dan simpatisan Sarekat Islam lagi-lagi protes keras baik terhadap Tjipto maupun koran-koran yang memuat suratnya itu, sebab hal itu menyangkut kehormatan pemimpin mereka, Tjokroaminoto dan Agus Salim. Badai protes dan kemarahan semakin menjadi-jadi karena kegagalan orang-orang nasionalis sekuler untuk menyangkal pandangan-pandangan Tjipto.[41]

Pada tahun-tahun selanjutnya; rujuk antara kaum nasionalis Islam (Sarekat Islam) dan nasionalis sekuler bukannya semakin baik. Pada Juli dan Agustus, golongan nasionalis sekuler menerbitkan surat kabar *Soeara Oemoem,* Penerbitan surat kabar ini diorganisasi kelompok Kajian Indonesia. Kebanyakan anggotanya adalah terpelajar berpendidikan Barat. Dalam penerbitannya tahun 1930 itu, terdapat karangan-karangan tentang perbandingan naik haji ke Mekkah dengan pembuangan kaum politikus nasionalis ke Digul (Irian). Homo Sum, penulis karangan tersebut menilai bahwa mereka yang diasingkan ke Digul lebih dapat dihargai dan dihormati daripada mereka yang naik haji ke Mekkah. Naik haji ke Mekkah menurut Homo Sum hanya berarti menimbun modal di negeri sendiri demi keuntungan orang lain:

"Kita tidak membantah bahwa orang yang akan pergi ke Mekkah itu belajar berhemat untuk menurutkan kehendaknya, karena keyakinannya, ia tidak mengingat lagi bahwa pergi meninggalkan tanah tumpah darah itu berarti menimbun modal di sini untuk keuntungan orang lain."[42]

Adalah sulit dipercaya bahwa redaksi *Soeara Oemoem* tidak menyadari akan kemungkinan timbulnya reaksi terhadap pemuatan karangan yang menyakitkan hati umat Islam itu. Menurut Ingelson, karangan *Soeara Oemoem* itu merupakan sikap sembrono dan tidak pekanya kebanyakan pemimpin nasionalis sekuler terhadap perasaan keagamaan umat Islam. Tidak ada keuntungan apa pun, baik keuntungan ekonomis maupun politis dari diterbitkannya tulisan-tulisan itu. Pelecehan terhadap Islam itu hanyalah semakin memperkuat jiwa tempur pemimpin Sarekat Islam, dan mempertebal keyakinan mereka akan bahayanya bekerja sama dengan golongan nasionalis sekuler, yang sering kali memperlihatkan dirinya anti-Islam.[43] John Ingleson melukiskan reaksi kalangan Islam atas kasus itu.

"Organisasi-organisasi Islam baik yang politis maupun yang nonpolitis menjadi gusar dan mulai menyerang bukan saja pengarangnya, tetapi juga Soetomo dan Kelompok Kajian Indonesia, karena penerbitannya dan karena tajuk rencananya yang secara diam-diam menyetujui artikel itu. PSII cabang Surabaya yang sejak akhir 1926 hampir terus-menerus konfrontasi dengan Kelompok Kajian Indonesia. Mereka gigih bertahan dengan bantuan seluruh partai. Di Yogyakarta, Soekiman ditunjuk menjadi anggota panitia untuk mencari dukungan dari organisasi-organisasi Islam setempat untuk berjuang melawan *Soeara Oemoem* dan golongan nasionalis yang mendukungnya."[44]

Sebagai seorang nasionalis Islami, Sukiman Wiryosandjojo seorang tokoh Sarekat Islam, menulis artikel khusus, "Tantangan Terhadap Agama Islam," dalam *Pembelaan Islam* (Oktober 1930). Tulisan Sukiman membantah tuduhan Homo di majalah *Soeara Oemoem* itu. Dalam artikelnya itu Sukiman menilai tidaklah tepat membandingkan naik haji ke Mekkah dengan pergi ke Digul.

Mereka yang pergi ke Mekkah semata-mata karena keikhlasan hatinya untuk memenuhi perintah Islam, sedangkan pergi ke Digul karena terpaksa. Ia juga menyangkal alasan *Soeara Oemoem* yang menganggap bahwa pergi ke Mekkah merupakan suatu kerugian ekonomis. Dengan rasa heran Soekiman menyatakan bahwa orang-orang yang mengajak umat Islam buat pergi ke luar negeri (kecuali ke Mekkah) tidaklah mereka menghitung-hitung kerugian kapital yang mesti dikeluarkannya, tetapi orang-orang yang pergi ziarah ke Mekkah mengapa mereka cela?[45] Akhirnya Soekiman berkesimpulan bahwa artikel *Soeara Oemoem* yang ditulis Homo Sum itu anti-Islam.

Dua tahun setelah terjadinya kasus *Soeara Oemoem* terjadi "insiden baru", gerakan antipoligami. Gerakan ini dimulai oleh istri Sedar (1932). Menurut pemimpinnya, nyonya Soewarni Pringgodigdo syarat bagi wanita Indonesia yang ingin modern dan maju, haruslah menentang lembaga poligami. Karena lembaga poligami merendahkan derajat kaum wanita. Nyonya Soewarni Pringgodigdo menyatakan bahwa:

> "Poligami adalah suatu 'hal yang nista' bagi kaum wanita dan bahwasanya Indonesia merdeka tak akan bisa sempurna selama rakyatnya masih menyukai lembaga ini, dan bahwa 'ia adalah orang yang akan menjerumuskan diri sendiri ke dalam jurang kehinaan dan ketidakmerdekaan jika ia mencintai poligami,' sebagai suatu *redmiddle terverbetijding van de prostitutie en onwttige geboorten.*"[46]

Gerakan antipoligami ini didukung oleh kalangan nasionalis sekuler, termasuk PNI Soekarno. Sebagaimana Soewarni Pringgodigdo, golongan ini juga memandang lembaga poligami sebagai "lembaga yang usang, tidak sesuai dengan zaman dan juga merendahkan derajat wanita."[47]

Gerakan antipoligami mendapatkan reaksi keras dari umat Islam, sebab secara langsung atau tidak, gerakan ini dianggap menentang ajaran Islam. Poligami merupakan bagian ajaran Islam dan mendapat pembenaran dari Al-Quran.[48] Kalangan Islam menganggap gerakan antipoligami yang diprakarsai Soewarni Pringgo-

digdo dan para pendukungnya itu lahir dari kesalahan memahami masalah poligami. Mereka melihat peraturan perkawinan Islam seakan berpusat pada masalah ini, malah mempersamakan peraturan perkawinan Islam dengan praktik yang pincang tentang peraturan itu dalam masyarakat Indonesia.[49]

Perdebatan-Perdebatan Ideologis

Perbedaan pandangan yang acapkali melahirkan pertarungan politik di antara golongan nasionalis Islami dan nasionalis sekuler, tampak pula pada waktu mereka melakukan perdebatan mengenai nasionalisme. Perbedaan pandangan yang cukup tajam antara kedua golongan ini semakin menciptakan jurang pemisah dan perpecahan dalam hubungan antara mereka.

Panitia Nasionalisme Jawa (*Committe vor Hef Javansche Nationalisme*) mempelopori gerakan kebangsaan atas dasar kesukuan, suku Jawa. Gerakan ini didukung para priyayi (para pelatih dan bupati) dan beberapa teosof Belanda. Mereka ingin mewujudkan cita-cita kultural: terbentuknya "Jawa Raya" (*Groot Java*). Asumsi yang mendasari cita-cita kultural mereka adalah bahwa, "Orang Jawa berbeda dari orang-orang lain di Nusantara."[50]

Mereka memiliki ciri khas sebagai kelompok sosial. Adanya keakraban di antara mereka yang sama-sama berkebudayaan Jawa (budaya aristokrat Jawa), dan kecenderungan mereka untuk menonjolkan keunggulan budaya Jawa. Budaya Jawa ini, dalam pandangan mereka, merupakan modal dasar untuk membentuk "Jawa Raya" (*Groot Java*) yang mereka cita-citakan. Cita-cita pembentukan "Jawa Raya" ini, sama sekali tidaklah bermaksud memperkecil arti gerakan yang mungkin menginginkan *Groot Sumatera* atau lainnya,[51] bahkan terbuka kemungkinan untuk melakukan kerja sama antara daerah dan golongan.

Berbeda dengan Sarekat Islam dan Indische Partij serta PNI yang memahami pengertian "bangsa" secara politik, Panitia Nasionalisme Jawa memahaminya secara kultural. Ki Hajar

Dewantara, salah seorang tokoh panitia ini mengemukakan bahwa panitia tersebut mempergunakan istilah bangsa dalam arti budaya bukan politik, sebab memang gerakan Panitia Nasionalisme Jawa adalah gerakan kultural.

Gerakan Nasionalisme Jawa ini mulainya tampak berhasil tatkala dipimpin oleh Iskak, Tjipto Mangunkusumo, dan Soetomo. Di masa-masa kepemimpinan mereka ini, pola gerakan kultural Nasionalisme Jawa mulai bergeser ke pola gerakan politik, dan pada saat yang bersamaan ciri khas kultural Jawa yang dimilikinya mulai memudar. Ini dapat dipahami mengingat para tokoh yang memimpin gerakan ini (kecuali Soetomo) tidak lagi terperangkap oleh etnosentrisme Jawa yang sempit, tetapi lebih berpandangan luas dan jauh ke depan. Mereka menghendaki agar gerakan itu berskala nasional dan mencakup seluruh perjuangan politik berbagai suku, ras, dan agama di Indonesia. Dalam banyak kesempatan atau aksi propaganda, mereka sering mengemukakan bahwa nasionalisme tentu saja berbeda atau bahkan bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Kalangan Islam merasa tersinggung dengan propaganda mereka. Kalangan Islam merasa bahwa tidaklah tepat menghadapkan atau membanding-bandingkan nasionalisme dengan ajaran Islam. Islam dan nasionalisme hendaklah ditempatkan secara proporsional, yang satu sebagai ideologi (temporal) dan lainnya sebagai agama (abadi). Terhadap propaganda nasionalisme yang anti-Islam seperti itu, Tjokroaminoto terpaksa membantahnya di tahun 1925:[52]

> "Islam sepertujuh bagian rambut pun tak menghalangi dan merintangi kejadian dan kemajuan Nasionalisme yang sejati, tetapi memajukan dia. Nasionalisme yang dimajukan oleh Islam bukannya 'eng' Nasionalisme yang (yang sempit) dan berbahaya, tetapi... yang menuntut kepada sosialisme berdasar Islam, yakni Sosialisme yang menghendaki mono-Humanisme (persatuan manusia) dikuasai oleh Yang Maha Kuasa, Allah Swt., dengan lantaran (=melalui) hukum-hukum yang sudah dipermaklumkan kepada utusan-Nya, Nabi penutup, Muhammad Saw...."[53]

Dalam usahanya membangkitkan semangat Patriotisme rakyat, Soekarno sebagaimana rekan-rekannya yang lain, sering kali menekankan arti pentingnya persatuan nasional. Persatuan nasional ini menurut Soekarno, "bukanlah persatuan yang didasarkan atas jenis (ras), bukannya agama melainkan perasaan butuh, bukan pula batas-batas negeri yang dijadikan "bangsa" itu."[54]

la juga acapkali menyebut keindahan dan kekayaan "Ibu Indonesia" yang telah melahirkan para pahlawan besar seperti Gajah Mada serta tokoh-tokoh "nenek-moyang" lainnya. Untuk membalas jasa kebaikan "Ibu Indonesia" itu, Soekarno meminta seluruh rakyat agar membaktikan diri sepenuhnya (jiwa raga) kepada "Ibu Indonesia," dan mengenyampingkan kepentingan golongan yang sempit, termasuk kepentingan agama (baca: Islam).

Agus Salim semenjak tahun 1925 memberikan peringatan kepada rakyat (terutama kalangan Sarekat Islam) agar selalu hati-hati dan mawas diri terhadap propaganda kaum nasionalis sekuler anti-Islam. la menyatakan bahwa umat Islam tidak diperkenankan menjadi "cinta bangsa" menjadi tempat menyembah berhala:

> "Cinta Kebangsaan, karena nama kebangsaan dan riwayat kebangsaan, nyata hanyalah buah bibir, yang tak berfaedah bagi rakyat kebanyakan, hanya menjadi dasar bagi "Komidi Bourgeois."
>
> Cinta bangsa, yang mementingkan nasib rakyat sebangsa, sebanyak yang terlebih melarat... yang menghendaki persamaan dalam sebangsa antara segala golongan... yang dengan persamaan hak menuju maslahat umum... yang mengutamakan orang sebangsa daripada kebangsaan, cinta bangsa inilah yang sesungguhnya menghendaki kemerdekaan bangsa segenapnya, bagi keselamatan dan kesejahteraan rakyat sebangsa sekalian, karena kewajiban kepada sesama manusia yang sama bertanah air ke negeri yang satu.
>
> Inilah cinta bangsa yang menjadi azas kepada SI sebangsa, tetapi tidak mengangkat kebangsaan menjadi berhala tempat menyembang dan memuja."[55]

H. Agus Salim khawatir apabila propaganda nasionalisme Soekarno dan rekan-rekannya mempengaruhi keyakinan *tauhid*

kaum Muslimin, serta membahayakan rakyat negeri sendiri dan negeri orang lain. Dalam kekhawatirannya itulah beliau menulis serangkaian artikel untuk mengoreksi dan mengulas bahaya pengagungan serta pemujaan berlebihan terhadap "cinta tanah air." Tulisannya ini kemudian membawanya berpolemik dengan Soekarno pada tahun 1928.

Dalam artikel yang ditulisnya tahun 1928 itu, Agus Salim menyatakan bahwa penghambaan manusia kepada berhala tanah air ternyata telah menciptakan kekayaan, kemegahan dan kebesaran. Terjadi saling membusukkan, memperhina, merusakkan tanah air serta tidak memperdulikan hak dan keadilan di kalangan bangsa-bangsa dunia. "Inilah bahayanya, 'kita menghamba' dan 'membudak' kepada 'ibu dewi' yang menjadi tanah air kita itu...... "[56]

Kemudian Agus Salim 'meluruskan' niat mencintai tanah air, yaitu agar cinta tanah air dilakukan semata-mata karena Allah *ta'alla*:

> "...maka sebagai dalam tiap-tiap hal yang mengenai dunia kita, demikian juga dalam cinta tanah air kita mesti menunjukkan cita-cita kepada yang lebih tinggi daripada segala benda dan rupa dunia, yaitu kepada hak, keadilan, dan keutamaan yang batas dan ukurannya telah ditentukan oleh Allah Swt...."
>
> "Cinta tanah air, agama, karena Allah ta'alla dan menurut perintah Allah semata-mata...."[57]

Dikemukakannya pula bahwa penghambaan dan pemujaan kepada tanah air dan bangsa yang berlebihan dapat menghancurkan bangsa sendiri dan bangsa lain, sebagaimana terbukti dalam perjalanan sejarah Eropa. Sejarah Eropa menunjukkan bahwa peperangan yang terjadi di benua itu dilakukan atas nama cinta tanah air dan bangsa. Nasionalisme menjadi sumber malapetaka bagi bangsa-bangsa di dunia.

Membaca kritik paham kebangsaan yang dikemukakan Agus Salim itu, Soekarno menurunkan tulisannya, '*Ke Arah Persatuan, Menyambut Tulisan H. Agus Salim.*' Dalam tulisan tanggapannya

ini, ia menyangkal keras pandangan H. Agus Salim. Menurut Soekarno, rasa kebangsaan yang dimaksudkannya adalah, rasa kebangsaan yang tidak agresif, tidak menyerang, tidak timbul dari keinginan akan merajalela di atas dunia, tidak diarahkan ke luar, tetapi diarahkan ke dalam.[58] Nasionalisme yang dikembangkannya, kata Soekarno selanjutnya, bukanlah nasionalisme yang timbul dari kesombongan bangsa belaka, bukan *Jango Nationalism* atau *Chauvinism* seperti yang lahir dan berkembang di dunia Barat:

> "Nasionalisme kita ialah suatu Nasionalisme, yang menerima rasa hidupnya sebagai suatu wahyu, dan menjalankan rasa hidupnya itu sebagai suatu bakti. Nasionalisme kita adalah Nasionalisme, yang di dalam kelebaran dan keleluasaan udara, yang memberi tempat pada segenap sesuatu yang perlu untuk hidupnya segala yang hidup. Nasionalisme kita ialah Nasionalisme ketimuran, dan sekali-kali bukanlah Nasionalisme kebaratan, yang menurut perkataannya C.R. Das adalah 'suatu Nasionalisme yang menyerang-nyerang, suatu Nasionalisme yang mengejar keperluannya sendiri, suatu Nasionalisme perdagangan yang untung rugi."[59]

Soekarno mempersoalkan istilah yang dikemukakan H. Agus Salim bahwa nasionalisme yang dikembangkannya sama dengan agama yang menghambakan diri kepada "berhala tanah air" dan benda. Dengan bersemangat, Soekarno mengajak H. Agus Salim untuk berdebat lebih lanjut. Dikatakannya, bahwa jika cap (*label*) yang diberikan H. Agus Salim memang mengenai sasaran yang dimaksud, maka Soekarno dan kaum nasionalis Indonesia, "dengan segala kesenangan hati bersedia dijuluki kaum penyembah berhala, dengan segala senang hati bernama pembudak benda, dengan segala senang hati mendasarkan diri atas keduniaan itu."[60]

Selain Tjokroaminoto dan H. Agus Salim (Sarekat Islam), Ahmad Hassan dan Mohammad Natsir (Persatuan Islam) juga menanggapi gerakan Soekarno dan rekan rekannya. Kedua tokoh yang disebutkan terakhir ini juga terlibat dalam berbagai perdebatan dan polemik dengan kalangan PNI di atas.

Hassan, dalam menanggapi seruan nasionalisme Soekarno,

sering kali menyamakan paham kebangsaan (nasionalisme) dengan *ashabiyyah,* yaitu "semangat kesukuan (*spirit of the clan*) yang menuntut anggota suku setia kepada rasa kesukuannya."[61] Ikatan dan semangat kesukuan ini juga selalu berusaha, membangkitkan perasaan supaya hendaknya janganlah ada cedera atau bencana yang datang menimpa mereka itu. Orang akan merasa malu jika kaum kerabatnya diperlakukan tidak baik atau diserang, dan orang itu akan turut turun tangan untuk melerai antara mereka dengan bahaya atau kehancuran apa pun yang mengancam mereka.[62]

Mengutip dua hadits[63] tentang *ashabiyyah* dari Abu Daud (m. 888)[63] dan Muslim (m. 875)[65] Hassan mengemukakan bahwa "mendirikan *vereniging* (perkumpulan kebangsaan), mengajak orang kepada kebangsaan, menolong partai kebangsaan itu, dilarang agama Islam."[66] Masuk partai nasional berarti meninggalkan Islam, sebab jelas dasar nasionalisme bertentangan dengan agama Islam[67] dan merupakan suatu dosa, karena sekurang-kurangnya pergerakan kebangsaan itu menuju kepada membuang undang-undang Allah dan Rasul-Nya dan menggantikan dengan hukum buatan manusia, sebagaimana telah nyata dalam teori dan praktik mereka.[68]

Menyinggung masalah cinta tanah air, Hassan menyatakan tidaklah ada larangan agama untuk mencintai bangsa dan tanah air. Agama tidak menghalangi seseorang mencintai segala sesuatu bahkan tanah dan pasir yang di negerinya itu, cuma janganlah dibawa-bawa agama di dalam urusan yang tidak menjadi urusannya.[69] Rasa cinta bangsa dan tanah air dalam diri seorang Muslim, menurut Hassan, hendaklah tidak memutuskan hubungan mereka dengan Muslimin yang berada di negeri Islam lainnya dengan alasan mereka bukan setanah air, sebab setiap Muslim adalah bersaudara,[70] satu sama lain harus bersatu.[71]

Mohammad Natsir dengan nama samaran Is, menulis beberapa artikel mengenai Nasionalisme dan gerakan perjuangan nasional. Dikatakannya bahwa, Islamlah yang menjadi warisan pusaka sejarah dan pelopor Nasionalisme di Indonesia. Pernyataannya ini dimaksudkan untuk membantah pernyataan kalangan nasionalis sekuler

bahwa merekalah pelopor Nasionalisme Indonesia:

> "Bertahun-tahun sebelum pemakaian kata Nasionalisme Indonesia, pada waktu berbagai organisasi, seperti Budi Utomo, Pasundan, Jong Sumateranen Bond dan sebagainya, membatasi keanggotaannya pada suku bangsa bersangkutan masing-masing, pergerakan-pergerakan yang berdasarkan kepada Allah semata-mata, sudah lama mempunyai ikatan 'kebangsaan Indonesia'... (yaitu ikatan yang disebut Renan: cita-cita yang kukuh hendak hidup dan mati bersama)... semasa itulah, PSI dan Muhammadiyah sudah mempunyai anggota beratusan ribu, mempunyai cabang seluruh Indonesia ini."[72]

Menanggapi seruan kalangan nasionalis sekuler yang mengabaikan agama demi persatuan dan kemerdekaan bangsa, Natsir menyatakan bahwa antara dia dan kalangan nasionalis sekuler mempunyai perbedaan dalam tujuan dan cita-cita kemerdekaan. Menurut Natsir, kemerdekaan bagi umat Islam adalah untuk kemerdekaan Islam, supaya berlaku peraturan dan susunan Islam, untuk keselamatan dan keutamaan umat Islam khususnya, dan segala makhluk Allah umumnya. Adakah ini juga tujuan dan cita-cita mereka itu? Mereka yang dari sekarang sudah menyatakan "netral" kepada agama, yang dari sekarang sudah meremehkan tak mau campur dalam segala urusan yang berbau Islam.[73]

Kaum nasionalis sekuler itu tidak memiliki kepedulian terhadap Islam. Oleh karena itu Natsir pesimis dengan sikap kalangan netral agama terhadap Islam. Katanya, "pergerakan yang berdasarkan kebangsaan tidak akan ambil pusing, apakah penduduk Muslimin Indonesia yang banyaknya kurang-lebih 85% dari penduduk yang ada, menjadi murtad, bertukar agama, Kristen boleh, teosofi bagus, Budha masa bodoh."[74]

Tujuan dari kalangan netral agama, tulis Natsir di tahun 1939, adalah terwujudnya kemerdekaan bangsa. Bagi umat Islam itu belum cukup, sebab "umat Islam harus terus berjuang tanpa henti selama (negeri) *belum berdasarkan dan diatur menurut susunan hukum kenegaraan Islam.*"[75] Dengan pernyataan ini secara tegas Natsir sebenarnya telah mempersoalkan masalah dasar negara kelak

bila Indonesia merdeka. Dalam upaya menghadang propaganda kaum nasionalis anti-Islam itu, Natsir konsisten menulis artikel-artikel berisi pembelaan terhadap Islam. Dalam konteks inilah Natsir berpolemik dengan Soekarno tentang agama dan negara pada tahun 1940.

Catatan

1 Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia,* (Jakarta: LP3ES,1987), hal. 15.
2 *Ibid.,* hal. 30.
3 *Ibid.,* hal. 30.
4 Milton Rokeach and Associates, "The Open and Close Mind," dalam Robert Lane, *op. cit.,* hal. 14.
5 Daniel Bell, "The End of Ideology," dalam Philo C. Washburn, *Political Sociology,* (New Jersey: Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1982), hal. 237.
6 Secara teoretis, konflik dalam struktur sosial dapat menciptakan integrasi kelompok. Konflik mempunyai fungsi integratif, yaitu dengan terbentuknya solidaritas internal dalam kelompok. Pelajari kembali teori Lewis Coser dalam Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern,* terj. Robert Lawang, (Jakarta: Gramedia,1986), hal. 196.
7 Taufik Abdullah, *op. cit.,* hal. 30.
8 *Ibid.*
9 Kutipan G.H. Bousquet, "A French View of The Netherlands Indies," dalam Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan,* (Jakarta: LP3ES,1985), hal. 53.
10 Natsir, "Zending Contra Islam," dalam, *Islam dan Kristen, op. cit.,* hal. 26-31.
11. Lihat misalnya pandangan pragmatis William James tentang agama dalam *The Varieties of Religious Experience,* (New York: The New American Library, 1960), hal. 328.
12. Ernest Renan, *Apakah Bangsa Itu?,* terj. Prof. Sunaryo, S.H., (Jakarta: Erlangga,1968), hal. 34.
13. *Ibid.,* hal. 35.
14. *Ibid.,* hal. 36. Bandingkan teori Renan ini dengan teori timbulnya Nasionalisme menurut Hans Kohn. *Lihat* tulisan Kohn, *The Idea of*

Nationalism, (Toronto: The Macmillian Company, 1969).

15 George Mc. T. Kahin, *Nationalism and Revolution In Indonesia*, (Ithaca: Cornell University, 1970), hal. 37.

16. *Ibid.*, hal. 37.

17. Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, (Jakarta: Rajawali, 1983), hal. 160–161; lihat juga Abdullah, *Islam dan Masyarakat, op. cit.*, hal.12.

18. Kutipan, "Kebangsaan Muslimin," dalam, Noer, *Pengantar ke Pemikiran, op. cit.*, 160–161.

19. T. Kahin, *Nationalism, op. cit.*, hal. 38.

20. Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal.143.

21. *Ibid.*, hal.143.

22. *Ibid.*

23. Dr. Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Ummat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985), hal. 22.

24. *Ibid.*

25. Isi kitab *Darmogandul* yang menghebohkan itu di antaranya memuat pernyataan-pernyataan berikut:

    - Adapun orang yang menyebut nama Muhammad, Rasulullah, nabi terakhir. Ia sesungguhnya melakukan zikir salah. Muhammad artinya makam atau dikubur. *Ra su lu lah* artinya yang salah. Oleh karena itu ia itu orang gila, pagi sore berteriak-teriak dadanya ditekan dengan tangannya, berbisik-bisik kepalanya ditaruh di tanah berkali-kali.
    - Kalimah dua artinya, jika bersetubuh si isteri harus *melumah* (tidur dengan muka di atas), sedang tangannya memegang kemaluan lelaki. Syahadat, artinya mengesahkan zat Allah.
    - Kiblat atau arah mata angin empat, artinya: *wetan* (timur), yakni *wiwitan* atau permulaan wujud manusia; *kulon* (barat) berarti ibu bapak *kelonan* (tidur bersama); *kidul* (selatan) berarti kemaluan lelaki menerobos kemaluan wanita, kemudian wanita menjadi bunting di tengah-tengah surga; *lor* (utara) artinya lahirnya rasa nikmat. Prof. HM Rasyidi, *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hal. 14-38.

26 Organisasi ini didirikan oleh Soetatmo Soerikusumo keturunan Paku Alam dan penganut Nasionalisme Jawa fanatik. Pada saat awal pembentukan organisasi ini terjadi pertentangan internal antara para pendirinya. Pertentangan ini timbul berkenaan dengan masalah penentuan asas organisasi. Di satu pihak Soetatmo menghendaki agar

Nasionalisme Jawalah yang harus dijadikan asas panitia itu. Sedangkan Tjipto Mangoenkoesoemo menghendaki agar Nasionalisme Hindialah yang dijadikan asas. Soetatmo beralasan bahwa suatu bangsa hanya dapat dan seharusnya dibangun atas dasar budaya dan bahasa yang dapat diterima umum. Nasionalisme Jawa memenuhi persyaratan itu. Ia menolak Nasionalisme Hindia, sebab Nasionalisme Hindia itu tidak ada, andai kata pun ada ia tidak lebih hanya merupakan "produk" pemerintah kolonial Belanda. Tjipto menolak Nasionalisme Jawa dan membela Nasionalisme Hindia, sebab rakyat Hindia terdiri dari berbagai kelompok etnis dan masing-masing kelompok etnis mempunyai suatu budaya dan bahasa berbeda. Di samping itu menurut Tjipto, Soetatmo kurang memahami pentingnya sejarah dunia. Lihat Takashi Shirashi, "The Disputes Between Tjipto Mangoenkoesoemo and Soetatmo Soerikusumo: Satria vs. Pandita," dalam *Indonesia* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1981, hal. 93–96).

27 Ali Sosroamidjojo, *Tonggak-tonggak di Perjalananku,* (Jakarta: PT Kinta, 1974), hal. 91.

28 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.,* hal. 269.

29 Soetomo saat itu adalah ketua *Surabaya Studi Club,* suatu kumpulan kalangan terpelajar yang cukup berpengaruh, ia juga mantan pemimpin Budi Utomo.

30 Majalah *Timboel* adalah majalah berbahasa Belanda yang mulai terbit tahun 1927. Majalah yang dipimpin oleh Mr. Singgih ini merupakan wadah opini para pemimpin nasionalis sekuler.

31 Noer, *ibid.,* hal. 270.

32 Sosroamidjojo, *op. cit.,* hal. 91.

33 Faktor eksternal di antaranya adalah lahirnya PNI (1927). Lahirnya PNI semakin melemahkan Sarekat Islam. Sedangkan faktor internal yaitu adanya infiltrasi Marxisme (Semaun, Alimin, dan Dharsono), kekurangan dana dan krisis kepemimpinan. Teliti kembali hasil studi Robert Van Niel, *Munculnya Elit Modern Indonesia,* terj. Zahara Deliar Noer, (Jakarta: Pustaka Jaya,1984), hal.163–169; Ma'arif, *op. cit.,* hal. 91.

34 John Bastin and Harry J. Benda, A *History of Modern Southeast Asia,* (Sydney: Prentice Hall of Australia Pty Ltd., 1977), hal. 104.

35 Kahin, *op. cit.,* hal. 91.

36 Sosroamidjojo, *op. cit.,* hal. 92.

37 Ingleson, *Jalan Ke Pengasingan,* terj. Zamaksyari Dhofier, (Jakarta:

LP3ES, 1981), hal.143.

38 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 272.

39 Ingelson, *op. cit.*, hal. 147.

40 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 278.

41 Ingelson, *op. cit.*, hal.147.

42 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 279.

43 Ingelson, *op. cit.*, hal. 146.

44 *Ibid.*

45 Sukiman Wirjosanjoyo, "Tantangan Terhadap Agama Islam," dalam Amir Hamzah (ed.), *Wawasan Politik Seorang Muslim Patriot*, (Malang: LP2LPM,1984), hal.17.

46 Yusuf Wibisono, *Monogami atau poligami, Masalah Sepanjang Masa*, (Jakarta: Bulan Bintang,1980), hal. 60.

47 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 278.

48 Lihat *Al-Quran* 4 : 3, juga pelajari kembali Dr. A. N. Taufik Al Atthar, *Polygami Ditinjau dari Segi Agama, Sosial dan Perundang-undangan*, terj. Chadijah Nasution, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976); Musthafa As Siba'i, *Wanita di antara Hukum Islam dan Perundang-undangan*, terj. Chadijah Nasution, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hal. 100–162.

49 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 278.

50 Noer, *Pengantar ke Pemikiran, op. cit.*, hal. 165. Istilah kebangsaan yang dipergunakan di tahun 20-an dan permulaan 30-an (terutama pada saat terjadinya konflik ideologis antara nasionalis sekuler dan nasionalis Islam) mempunyai pengertian bermacam-macam. Kadang-kadang ia diartikan Chauvinisme atau loyalitas kesukuan (etnik). Lihat juga tulisannya dalam *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 268.

51 Abdullah, *Islam dan Masyarakat, op. cit.*, berusaha memajukan golongan dan daerah masing-masing.

52 Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal.166.

53 Kutipan dalam Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 268.

54 Soekarno, Di *Bawah Bendera, op. cit.*, hal. 3.

55 Kutipan dari kutipan dalam Noer, *op. cit.*, hal. 274–275.

56 H. Agus Salim, "Cinta bangsa dan tanah air," dalam, Panitia Buku Peringatan, *Seratus Tahun Haji Agus Salim*, (Jakarta: *Sinar Harapan*, 1984), hal. 348.

57 *Ibid.*, hal. 348.

58 Soekarno, *Di Bawah Bendera, op. cit.*, hal. 112.

59 *Ibid.*, hal. 112.
60 *Ibid.*, hal. 113-114.
61 Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, (London: Macmillan and Co. Ltd., 1960), hal. 27.
62 Ibnu Khaldun, *Tentang Masyarakat dan Negara*, terj. Osman Raliby, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 156.
63 *Hadis:* Ucapan-ucapan Nabi Muhammad Saw.
64 Yaitu: "Bukankah dari golongan kita orang yang menyeru kepada kebangsaan: dan bukan dari golongan kita orang yang berperang atas (dasar) kebangsaan; dan bukan dari golongan kita, orang yang mati atas (dasar) kebangsaan."
65 Yaitu: "Barangsiapa terbunuh di bawah panji-panji kesesatan, ia menyeru kebangsaan atau menolong kebangsaan, maka bangkainya itu ialah bangkai jahiliah."
66 Kutipan dari kutipan dalam, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam. op. cit.*, hal. 280.
67 Dikutip dari A. Hasan, "Soal Jawab," dalam G. F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900–1950*, terj. Tujimah dan Jessy A., (Jakarta: UI Press, 1984), hal.132–133.
68 Hassan, *Islam, op. cit.*, hal. 24.
69 *Ibid.*, hal. 42.
70 Lihat *Al-Quran* 49 : 10.
71 Lihat *Al-Quran* 3 : 103, 8 : 46.
72 Kutipan dari kutipan dalam, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam, op. cit.*, hal. 281.
73 *Ibid.*, hal. 281.
74 *Ibid.*, hal. 281.
75 *Ibid.*, hal. 297.

4

SOEKARNO VERSUS NATSIR: POLEMIK TENTANG AGAMA DAN NEGARA (1940)

Polemik agama dan negara[1] antara Soekarno dan Natsir dimulai dengan munculnya artikel Soekarno, "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara," pada tahun 1940.[2] Menurut pengakuan penulisnya, artikel itu ditulis sekadar untuk memenuhi permintaan pembaca *Panji Islam* dan sebagai bahan pertimbangan saja tentang soal baik buruknya, benar salahnya agama dipisahkan dari negara.[3] Dinyatakan pula bahwa Soekarno berusaha bersikap "netral," tidak memihak atau menolak ide dan kebijaksanaan politik Kemal Attaturk yang memisahkan agama dari negara, sebab ia telah membaca buku lebih kurang dua puluh judul tentang masalah itu, namun belum dapat memberikan penilaian tentang baik-buruk-nya ide dan tindakan Kemal tersebut.

Natsir dengan nama A. Muchlis (nama samaran) membantah pernyataan Soekarno. Artikel-artikel Soekarno menurut Natsir tidak hanya sekadar bahan pertimbangan untuk dipikirkan saja, melainkan pernyataan pemihakan terang-terangan Soekarno terhadap ide dan tindakan Kemal. Bagi Natsir, tidak mungkin orang sekaliber Soekarno, yang telah membaca lebih kurang dua puluh buku tentang masalah itu, tidak mampu mengemukakan pendirian-

nya. Natsir mengatakan, "Walau bagaimana pun juga Ir. Soekarno mengingatkan bahwa hanya "*verslaggever*" dan blangko saja, tidak mengemukakan pikirannya sendiri, setiap orang bisa "membaca" mana yang tersurat dan yang tersirat, dan sudah dapat mengambil konklusi." Bagaimanakah pendirian Ir. Soekarno sebenarnya tentang pemisahan agama dan negara?[4]

Deskripsi Polemik

Pemikiran Soekarno

Gagasan utama Soekarno mengenai masalah ini sangat erat dengan gagasan pemisahan agama dari negara di negara Barat (Eropa), yaitu bahwa agama dapat dan harus dipisahkan dari negara dan pemerintahan, sebab agama merupakan aturan-aturan spiritual (akhirat) dan negara adalah masalah duniawi (sekuler). Dengan mengutip dan memformulasikan kembali kata-kata Halide Edib Hanoum,[5] Soekarno mengemukakan pendapatnya:

> "........ bahwa agama itu perlu dimerdekakan dari asuhannya (negara), supaya menjadi subur. Kalau Islam terancam bahaya pengaruhnya di atas rakyat Turki, maka itu bukanlah karena diurus pemerintah (sic!) tetapi justru karena diurus pemerintah. Umat Islam terikat kaki-tangannya dengan rantai kepada politiknya pemerintah. Hal ini adalah suatu halangan besar sekali buat kesuburan Islam di Turki dan bukan saja di Turki, tetapi di mana-mana sahaja, karena pemerintah campur tangan di dalam urusan agama, di situ menjadilah ia satu halangan besar yang tak dapat dienyahkan."[6]

Soekarno juga mengutip ucapan Mahmud Essad Bey, bahwa agama itu perlu dimerdekakan dari negara, sebab manakala agama dipakai pemerintah, ia (agama) selalu dijadikan alat penghukum di tangannya raja-raja, orang-orang zalim, dan tangan besi. Dengan demikian agar agama dapat menyelamatkan dunia dari bencana, hendaknya di zaman modern ini urusan dunia dipisahkan dari urusan spiritual sehingga agama menempati satu singgasana yang

mahakuat dalam kalbunya kaum yang percaya.[7] Soekarno kemudian mengutip ucapan Kemal:

> "Saya memerdekakan Islam dari ikatan negara, agar supaya Islam bukan hanya tinggal agama memutar tasbih di dalam masjid sahaja, tetapi menjadilah satu gerakan yang membawa kepada perjuangan."[8]

Tujuan Kemal dan para pendukungnya memisahkan agama dari negara, menurut Soekarno bukan untuk mendurhakai Islam, tetapi justru agar Islam dapat lepas dari belenggu yang menghalangi kemajuannya:

> ".......maka kemerdekaan agama dari ikatan negara itu berarti juga, kemerdekaan negara dari ikatan-ikatan agama yang *jumud,* yakni kemerdekaan negara dari hukum-hukum tradisi dan paham Islam kolot yang sebenarnya bertentangan dengan jiwanya Islam sejati, tetapi selalu menjadi rintangan nyata bagi gerak-geriknya negara ke arah kemajuan dan kemodernan. Islam dipisahkan dari negara agar supaya Islam dapat menjadi merdeka dan negara pun menjadi merdeka, agar supaya Islam berjalan sendiri agar supaya Islam dan negara pun subur pula."[9]

Gagasan pemisahan agama dari negara menurut Soekarno tidak hanya terjadi di Turki, tetapi di negara-negara Eropa seperti Belanda, Perancis, Jerman, Belgia, Inggris, serta negeri-negeri kolonial yang beragama Islam seperti Indonesia.[10]

Selanjutnya dikemukakan dasar pemikirannya tentang pemisahan agama dari negara dengan mengutip pendapat seorang ulama Al Azhar (Kairo), Syeikh Ali Abdur Raziq. Pendapat Raziq yang dikutip Soekarno pada dasarnya berprinsip bahwa keharusan bersatunya agama dengan negara tidak ada dasarnya dalam syariat Islam (Al-Quran dan Sunnah) maupun ijma ulama, sebab tugas Nabi Muhammad yang terpokok adalah menegakkan syiar Islam tanpa bermaksud mendirikan negara, atau membentuk khilafah yang akan menjadi kepala masyarakat politik:

"Di dalam hal ini pun ada satu aliran, yang mengatakan bahwa agama-agama, urusan negara. Misalnya di dalam tahun 1925 terbitlah di Kairo sebuah tulisannya Sheikh Ali Abdarraziq, "*Al Islam wa Ushul al-Hukm,*" yang mencoba membuktikan, bahwa pekerjaan Nabi dulu itu hanya mendirikan satu negara, satu pemerintahan dunia, zonder pula memustikan adanya satu khalifah atau satu kepala umat buat urusan-urusan negara."[11]

Dengan adanya pemisahan agama dari negara ini menurut jalan pikiran Soekarno tidak dengan sendirinya ajaran Islam dikesampingkan, sebab rakyat dapat memasukkan Islam ke dalam kebijaksanaan politik negara melalui Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Soekarno meyakini demokrasi sebagai alternatif bentuk negara, bila timbul masalah pemisahan agama dari negara. Menurutnya, dalam negara demokrasi ini, semua kelompok agama dituntut menguasai parlemen, sebab bila mereka menguasai lembaga itu secara otomatis menguasai negara:

"Lagi pula di suatu negeri yang ada demokrasi yang ada perwakilan rakyat yang benar-benar mewakili rakyat di negeri yang demikian itu, rakyatnya tokh dapat memasukkan segala macam "keagamaannya" ke dalam tiap-tiap tindakan negara, ke dalam tiap-tiap undang-undang yang dipakai di dalam negara, walaupun di situ agama dipisahkan dari agama. Asal sebagian besar anggota parlemen politiknya politik agama, maka semua keputusan-keputusan parlemen itu bersifat agama pula. Asal sebagian besar anggota-anggota parlemen itu politiknya politik Islam, maka tidak akan dapat berjalanlah satu usul jua pun yang tidak bersifat Islam."[12]

"..... ...maka negara itu dengan sendirinya menjadilah bersifat Negara Islam, zonder artikel di dalam undang-undang dasar bahwa ia adalah negara agama, zonder dikatakan bahwa ia adalah negara agama."[13]

Soekarno memperingatkan agar dalam negara demokrasi seperti itu jangan mencantumkan pernyataan bahwa "negara ialah negara agama" di dalam rencana undang-undang dasarnya, sebab "rencana undang-undang dasar yang demikian itu yang menyatukan negara dan agama Islam, tidak akan diterima oleh badan-badan

perwakilan itu! Wakil-wakil pihak yang bukan Islam akan menentangnya mati-matian, dan wakil-wakil yang lain pun meskipun mereka beragama "Islam" (yang sebagian besar orang-orang 'intelektual'), tidak semua menyetujuinya pula."[14] Selanjutnya dikatakan:

> "Maka realiteit itu menunjukkan kepada kita bahwa azas persatuan negara dan agama itu bagi negeri yang penduduknya tidak bulat 100% semua Islam tidak bisa berbarengan dengan demokrasi. Buat negeri yang demikian itu hanyalah dua alternatif, hanya dua hal yang boleh dipilih satu di antaranya: persatuan negara-agama, tetapi zonder demokrasi, atau demokrasi, tetapi negara dipisahkan dari agama.
>
> Persatuan negara-agama, tetapi mendurhakai demokrasi dan main diktator, atau: setia kepada demokrasi tetapi melepaskan azas persatuan negara dan agama."[15]

Sistem pemerintah "negara-agama" menurut Soekarno merupakan sistem pemerintah *caesaro*-papisme. Dalam kasus Turki, sistem pemerintahan ini dijalankan oleh ulama di bawah pimpinan Sheikhul Islam, yang pada akhirnya melahirkan dualisme pemerintahan yang menghambat dan melemahkan negara Turki selama berabad-abad. Soekarno menulis:

> "...maka ternyatalah bahwa sistem dualisme di dalam pemerintahan itu adalah selalu menjadi rem dan penghambat tiap-tiap tindakan negara. Caesaro-papisme hanyalah dapat membesarkan negeri, manakala kaisar-paus atau sultan-sultan khalifah itu satu tokoh yang kuat dan mutlak. Caesaro-papisme hanyalah dapat menguatkan negara, kalau kaisar-paus atau sultan khalifah itu adalah sungguh-sungguh seorang diktator, seorang cakrawati seperti Peter de Groot, seperti Salim I atau Muhammad II, seperti Ibnu Saud, seperti Nebukadnezar, yang zonder banyak omong lagi dia sendirilah menetapkan tiap-tiap tindakan negara caesaro-papisme yang demikian ini sebenarnya tak ubahnyalah dengan pemerintahan tiap-tiap diktator Mussolini atau diktator Stalin, diktator Jengis Khan atau diktator Hitler. Caesaro-papisme yang demikian itu menjadi satu hal kepribadian, satu hal *persoon lijke figuur,* satu hal kekuatannya dan kebesiannya seorang yang menjadi kaisar-paus atau sultan khalif itu...."[16]

Menurut Soekarno, tindakan Kemal menghapuskan kekhalifahan Usmaniah karena sistem itu tidak sesuai dengan 'Islam sejati' yang menghendaki adanya *"religieuse democratie"* (demokrasi berdasarkan agama). Juga ditandaskannya bahwa kini bukan lagi zamannya melamun adanya satu khalif Islam, karena kini zamannya kebangsaan, zamannya nasionalisme: masing-masing bangsa Islam membentuk negara sendiri-sendiri, masing-masing bangsa Islam ikut kepada panggilan kebangsaannya sendiri-sendiri.[17] "Internasionalisme Islam telah surut digantikan oleh nasionalisme di negeri-negeri kaum Muslimin, maka bagaimanakah di zaman nasionalisme ini mungkin diadakan khalifah-khalifah yang syarat batinnya adalah internasionalisme."[18]

Soekarno menguraikan lebih lanjut tentang gerakan sekularisasi Kemal: penutupan sekolah-sekolah agama yang dibiayai pemerintah (1924), pelarangan memakai *fez* yang selama berabad-abad menjadi simbol Muslim (1925), penutupan kuburan kramat, penggantian hukum keluarga (berdasarkan syariat Islam) dengan *Civiele Code Swiss* (1926), dan pencoretan kalimat Undang-undang Dasar yang menyatakan "Islam adalah agama negara." Menanggapi gerakan sekularisasi Kemal ini, Soekarno berkomentar:

> "Di dalam bukunya, *Turkey Faces West*, maka Halide Edib Hanoum menuliskan sebagai berikut (kecuali apa yang sudah saya sitirkan): *Geef de Keizer wat des keizer is, en God wat God* is berikanlah kepada Allah apa yang bagi Allah. Orang Turki telah mempersembahkan apa-apa yang diperuntukkan bagi raja atau bagi negara: tetapi negara ini masih sahaja memegang apa-apa yang sebenarnya diperuntukkan Allah.... Di dalam perkara ini umat Islam tidak begitu beruntung dan tidak begitu merdeka seperti golongan-golongan Nasrani. Golongan-golongan Nasrani itu adalah badan-badan yang merdeka menentukan sendiri segala hal-hal yang mengenai iman dan mengenai agama, menurut keyakinan mereka sendiri-sendiri. Tapi umat Islam adalah terikat dengan rantai kepada politiknya pemerintah. Keadaan yang demikian ini adalah suatu halangan besar buat kesuburan Islam di Turki, dan selalu mengandung bahaya, bahwa agama dibuat perkakas-perkakas keperluan politik....

Kalau pemerintah campur tangan di dalam bagian yang paling suci dari hak-hak manusia itu, maka hak itu akan membawa akibat-akibat yang amat berbahaya."[19]

Dalam artikel penutupnya, Soekarno menegaskan sungguh-sungguh arti pentingnya persoalan yang dikemukakan dalam keseluruhan artikelnya, "Siapa yang tidak insyaf akan pentingnya soal ini, siapa tidak ada rasa sejarah setetes pun di dalam ia punya darah, dia tidak ada *historisch instinct* sebesar kuman ia punya jiwa. . . .[20] Kemudian dengan bersemangat Soekarno mengajak orang-orang "berisi" untuk berdebat tentang masalah ini. Akhirnya, tanpa memberikan penilaian akhir terhadap tindakan Kemal Attaturk, Soekarno menyatakan:

> "Benar atau salahnya ia (Kemal Attaturk, *pen.*) punya perbuatan hebat itu bagi Islam, itu sebenarnya bukan kitalah yang dapat menjadi hakim. Yang dapat menjadi hakim baginya, hanyalah sejarah kelak di kemudian hari! Sejarah inilah yang kelak memutuskan: Kemal durhaka atau Kemal maha bijaksana."[21]

Pemikiran Natsir (A. Muchlis)

Bagi Natsir, agama (baca: Islam) tidak dapat dipisahkan dari negara. Ia menganggap bahwa urusan kenegaraan pada pokoknya merupakan bagian integral risalah Islam. Dinyatakannya pula bahwa kaum Muslimin mempunyai falsafah hidup atau ideologi seperti kalangan Kristen, fasis atau Komunisme. Natsir lalu mengutip nash Al-Quran yang dianggapnya sebagai dasar ideologi Islam: "Tidaklah Aku jadikan jin dan manusia melainkan untuk mengabdi pada-Ku."[22] Bertitik tolak dari dasar ideologi Islam ini, ia berkesimpulan bahwa cita-cita hidup seorang Muslim di dunia ini hanyalah ingin menjadi hamba Allah, agar mencapai kejayaan dunia dan akhirat kelak.[23]

Untuk mencapai predikat "hamba Allah" tersebut, Allah memberikan aturan kepada manusia:

> "Aturan atau cara kita berlaku berhubungan dengan Tuhan yang menjadikan kita, dan cara kita yang berlaku berhubungan dengan sesama manusia. Di antara aturan-aturan yang berhubungan dengan sesama manusia. Di antara aturan-aturan yang berhubungan dengan muamalah sesama makhluk itu, ada diberikan garis-garis besarnya seseorang terhadap masyarakat, dan hak serta kewajiban masyarakat terhadap diri seseorang. Yang terakhir ini tak lebih-tak kurang, ialah yang dinamakan orang sekarang dengan urusan kenegaraan."[24]

Menurut Natsir, kesalahpahaman terhadap negara Islam, negara yang menyatukan agama dan politik, pada dasarnya bersumber dari kekeliruan memahami gambaran pemerintahan Islam:

> "Kalau kita terangkan, bahwa agama dan negara harus bersatu, maka terbayang sudah di mata seorang *bahlul* (*bloody fool*) duduk di atas singgasana, dikelilingi oleh "haremnya" menonton tari "dayang-dayang." Terbayang olehnya yang duduk mengepalai "kementrian kerajaan," beberapa orang tua bangka memegang hoga. Sebab memang beginilah gambaran 'pemerintahan Islam' yang digambarkan dalam kitab-kitab Eropah yang mereka baca dan diterangkan oleh guru-guru bangsa Barat selama ini. Sebab umumnya (kecuali amat sedikit) bagi orang Eropa: Chalifah=Harem; Islam=poligami."[25]

Natsir berkata, bahwa bila ingin memahami agama dan negara dalam Islam secara jernih, maka hendaknya mampu menghapuskan gambaran keliru tentang negara Islam di atas. Secara implisit Natsir menilai bahwa gambaran "negara Islam" seperti inilah yang terdapat dalam pandangan Soekarno maupun Kemal Attaturk.

Turki di masa pemerintahan para sultan dan kekhalifahan Usmaniah terakhir bukanlah negara atau pemerintahan Islam sebab para pemimpinnya menindas dan membiarkan rakyatnya bodoh dengan memakai Islam dan segala bentuk ibadah-ibadahnya sebagai tameng belaka.[26] Jadi Islam memang tidak pernah bersatu dengan negara sebagaimana diduga Soekarno maupun Kemal Attaturk. Dengan logika seperti ini Natsir menilai bahwa sikap mendukung Soekarno terhadap gagasan pemisahan agama dari negara tidak

tepat. Kata Natsir lebih lanjut:

> "Maka sekarang, kalau ada pemerintahan yang zalim yang bobrok seperti yang ada di Turki di zaman Bani Usman itu, bukanlah yang demikian itu, yang kita jadikan contoh bila kita berkata, bahwa agama dan negara harus bersatu. Pemerintahan yang semacam itu tidaklah akan dapat diperbaiki dengan "memisahkan agama" daripadanya seperti dikatakan Ir. Soekarno, sebab memang agama, sudah lama terpisah dari negara yang semacam itu."[27]

Natsir menegaskan negara bukanlah tujuan akhir Islam, melainkan hanya alat merealisasikan aturan-aturan Islam yang terdapat dalam Al-Quran dan Sunnah. Semua aturan-aturan Islam itu, Natsir sebutkan di antaranya: kewajiban belajar, kewajiban zakat, dan pemberantasan perzinaan dan lain-lain, tidak ada artinya manakala tidak ada negara. Negara, di sini berfungsi sebagai alat untuk mencapai tujuan "*kesempurnaan berlakunya undang-undang Ilahi, baik yang berkenaan dengan kehidupan manusia sendiri (sebagai individu) atau pun sebagai anggota masyarakat.*"[28]

Menanggapi pernyataan Soekarno yang menyatakan tidak ada ijma ulama yang memerintahkan membentuk negara, Natsir secara tersirat menilai Soekarno tidak objektif dalam mengemukakan pendapatnya. Sebab di satu pihak ia menganjurkan agar umat Islam membuang "warisan tradisional" *gedachte traditie.* Tetapi di lain pihak ia sendiri secara sadar mengutip konsep tradisional, bahwa tidak ada ijma tentang persatuan agama dengan negara. Natsir kemudian menyatakan:

> "Bagaimanakah, kalau andaikata, kita beri keterangan bahwa sesungguhnya ada ijma ulama yang berkata begitu? Apakah Ir. Soekarno akan menerima keputusan ijma ulama itu, ataukah tidak? Atau nanti beliau akan berkata: 'Ya, itu cuma satu ijma ulama, satu gedachte traditie,' dan bukanlah saya sudah bilang bahwa semua 'gedachte traditie' itu harus dilempar jauh jauh."[29]

Natsir menganggap ijma ulama itu hanyalah pengertian "karet," satu *rekbaar begrip* yang tak tentu ujung pangkalnya.[30] Artinya,

konsep itu dapat digunakan untuk membenarkan gagasan pemisahan maupun persatuan agama dengan negara. Dengan demikian, menurut Natsir, pengutipan konsep ijma ulama tentang masalah ini oleh Soekarno, hanya mempersulit persoalan.

Ada atau tidak ada Islam, menurut Natsir, eksistensi negara merupakan suatu keharusan di dunia ini, di zaman apa pun:

> "Memang negara tidak perlu disuruh didirikan oleh Rasulullah lagi. Dengan atau tidak dengan Islam, negara memang bisa berdiri dan memang sudah berdiri sebelum dan sesudah Islam, di mana saja ada segolongan manusia yang hidup bersama-sama dalam satu masyarakat. Di zaman onta, sebagaimana yang munasabah dengan masa itu dan negara di zaman kapal terbang, sebagaimana yang munasabah dengan zaman kapal terbang pula. Tentang ada negara yang teratur, dan ada yang kurang teratur, adalah soal biasa. Tapi bagaimanapun juga, kedua-duanya adalah negara. Dengan atau tidak dengan Islam!"[31]

Dengan pernyataan ini Natsir bermaksud membantah dan mempertanyakan pandangan Ali Abdur Raziq. Ia ragu bila ulama Al Azhar itu berpendapat bahwa Nabi hanyalah mendakwahkan agama dan tidak menyuruh mendirikan negara, tetapi sekalipun demikian, hal itu bukan sesuatu yang mengherankan.[32]

Kemudian, menyinggung soal nama penguasa negara Islam, Natsir tidak bersikeras menamakannya "*Chalifah.*" Titel khalifah bukan menjadi syarat mutlak dalam pemerintahan Islam, bukan *conditio sine qua non,* yang utama adalah yang menjadi kepala negara yang diberi kekuasaan itu, sanggup bertindak bijaksana dan menerapkan peraturan-peraturan Islam dengan semestinya dalam susunan kenegaraan baik dalam kaidah maupun dalam praktik.[33] Yang menjadi syarat untuk menjadi kepala Negara Islam adalah, "agamanya, sifat, dan tabiatnya, akhlak dan kecakapannya untuk memegang kekuasaan yang diberikan kepadanya, jadi bukanlah bangsa dan keturunannya ataupun semata-mata inteleknya saja."[34] Terhadap penguasa negara terpilih, umat mempunyai kewajiban mengikutinya selama ia benar dalam menjalankan kekuasaannya. Bila menyimpang, umat berhak melakukan koreksi atau mengingkari

penguasa negara. Dalam masalah ini Islam menekankan kewajiban musyawarah tentang hak dan kewajiban antara penguasa dan yang dikuasai.[35]

Prinsip musyawarah dalam Islam, menurut Natsir tampaknya tidak selalu identik dengan asas demokrasi. Hal ini terlihat saat Natsir menanggapi pernyataan Soekarno yang menghendaki agar demokrasi dijadikan alternatif bila timbul persoalan tentang berpisahnya agama dan negara. Natsir mengemukakan bahwa: Islam antiistibdad (*despotisme*), antiabsolutisme dan kesewenang-wenangan. Akan tetapi ini tidak berarti, bahwa dalam pemerintahan Islam itu semua urusan diserahkan kepada keputusan musyawarah Majlis Syura.[36] Dalam parlemen negara Islam, yang hanya boleh dimusyawarahkan adalah tata cara pelaksanaan hukum Islam (syariat Islam), tetapi bukan dasar pemerintahannya.[37]

Natsir mengakui demokrasi itu baik, tetapi sistem kenegaraan Islam tidaklah mengandalkan semua urusannya kepada instrumen demokrasi, sebab demokrasi tidak kosong dari berbagai bahaya yang terkandung di dalamnya. Ia menyatakan bahwa, perjalanan demokrasi dari abad ke abad telah memperlihatkan beberapa sifatnya yang baik. Akan tetapi demokrasi juga melekat pada dirinya pelbagai sifat-sifat berbahaya.[38] Dengan tegas pula Natsir kemukakan bahwa "Islam adalah suatu pengertian, suatu paham, suatu *begrip* sendiri, yang mempunyai sifat-sifat sendiri pula." Islam tak usah "demokrasi 100%, bukan pula autokrasi 100%, Islam itu ....yah Islam."[39]

Berbeda dengan Soekarno yang menganggap Turki demokratis di masa pemerintahan Kemal, Natsir justru berpendapat Turki masa Kemal sebagai diktator.

Di masa pemerintahan Kemal, kata Natsir, tidak ada kemerdekaan pers, kemerdekaan berpikir, dan kebebasan membentuk partai oposisi. Juga, Islam hanya ditolerir untuk berkembang sejauh menyangkut aspek-aspek tertentu saja, *Islam im schutzscahft.*[40] "Tidak ada kemerdekaan bagi Islam di tanah Turki merdeka...."[41]

Menolak pandangan Soekarno bahwa *caesaro-papisme* identik dengan pemerintahan Islam kekhalifahan Usmaniah terakhir, Natsir

dengan tegas menyatakan bahwa lembaga *caesaro-papisme* bukan sistem kenegaraan Islam. Teori kenegaraan ini hanya terdapat di negara yang menganut azas pemisahan agama dari negara:

> "Islam tidak kenal kepada "Kepala Agama" seperti Paus atau Patriarch. Islam hanya mengenal satu "Kepala Agama", ialah Muhammad Rasulullah Saw. Beliau sudah wafat dan tidak ada gantinya lagi untuk selama-lamanya. "Kepala Agama" yang bernama Muhammad ini telah meninggalkan satu sistem yang bernama Islam, yang harus dijalankan oleh kaum Muslimin, dan harus dipelihara dan dijaga supaya dijalankan "Kepala-kepala keduniaan" (bergelar raja, Chalifah, Presiden atau lain-lain) yang memegang kekuasaan dalam kenegaraan kaum Muslimin. Sahabat-sahabat Nabi yang pernah memegang kekuasaan negara sesudah Rasulullah Saw. seperti Abu Bakar, Umar, Usman, Ali, tidaklah merangkap jadi "Kepala Agama." Mereka itu hanyalah "Kepala keduniaan" yang menjadikan pemerintahannya menurut aturan yang telah ditinggalkan oleh "Kepala Agama," yaitu oleh Muhammad Rasulullah yang penghabisan itu, lain tidak!"[42]

Dalam artikel penutupnya, Natsir kembali menyangkal pandangan Soekarno yang menyandarkan kebenaran tindakan Kemal pada sejarah. Natsir berpendapat bahwa Kemal sebenarnya telah tersesat, sebab:

> "......... tidak *reel* tidak berurat berakar dalam kultur rakyat Turki, malah dalam beberapa hal dia mencabut jiwa Turki dari tradisi dan kulturnya (lihat Chalide Edib Hanoum: *Turkey Faces West*). Ini sudah dibuktikan dalam masa yang akhir-akhir ini, lantaran sesudahnya Kemal meninggal, maka berangsur-angsur kebudayaan Turki lama merebut tempatnya kembali, baik tentang agama ataupun hal-hal di luar agama."[43]

Kemudian, Natsir mengimbau kepada kaum Muslimin agar dalam masalah persatuan dan pemisahan agama dan negara ini tidak menjadikan "sejarah menjadi ukuran" kebenaran terakhir.[44]

Membaca gagasan-gagasan Soekarno dan Mohammad Natsir (A. Muchlis) di atas memberikan kesan adanya pertentangan gagasan tajam di antara kedua fokoh tersebut. Soekarno, berdasarkan

analisis perkembangan sejarah berkesimpulan bahwa agama dan negara tidak dapat disatukan. Keduanya harus dipisahkan. Natsir menilai bahwa agama dan negara dapat dan harus disatukan, sebab Islam tidak seperti agama-agama lainnya, ia merupakan agama yang serba mencakup (komprehensif). Persoalan kenegaraan pada dasarnya merupakan bagian dari dan diatur Islam.

Soekarno: Mengapa Agama Harus Dipisah dari Negara?

Agama Urusan Dunia dan Pribadi

Lahirnya gagasan pemisahan agama dari negara dalam pandangan Soekarno karena menurutnya agama merupakan urusan spiritual dan pribadi, sedangkan masalah negara adalah persoalan dunia dan kemasyarakatan. Bertitik tolak dari asumsi ini Soekarno menilai bahwa pelaksanaan ajaran-ajaran agama hendaknya hanya menjadi tanggung jawab pribadi kaum Muslimin dan bukan negara atau pemerintah. Negara dalam hal ini tidak mempunyai wewenang turut campur, untuk mengatur apalagi memaksakan ajaran-ajaran agama kepada para warga negaranya.

Soekarno menganggap campur tangan negara terhadap urusan agama, tidak saja akan merusak kehidupan kaum Muslimin, tetapi juga negara atau pemerintah yang bersangkutan. Dengan terlepasnya tanggung jawab negara terhadap kehidupan agama itu, maka maju atau keterbelakangan ajaran-ajaran Islam sepenuhnya berada di atas pundak pribadi-pribadi Muslim. Dengan demikian maka setiap pribadi Muslim dituntut selalu melakukan proses Islamisasi di kalangan penduduk. Mereka diharapkan untuk menjadi penyampai (da'i) ajaran-ajaran Islam. Secara langsung dan tidak melepaskan tanggung jawab ini kepada para pemuka agama atau negara. Menyampaikan ajaran Islam. secara pribadi seperti ini memang merupakan perintah Rasul.[45]

Apabila proses Islamisasi ini berhasil, maka menuru Soekarno suatu saat kelak akan terbentuk masyarakat Islam, yang jiwa

maupun perilakunya disinari oleh ajaran-ajaran Islam. Bila hal ini terjadi, maka "banjirnya Islam itu dengan sendirinya akan menjelma dalam segala putusan badan perwakilan rakyat."[46]

Soekarno berkeyakinan tidak perlunya negara mengatur persoalan agama dan menyerahkan persoalan itu kepada pribadi-pribadi pemeluknya. Sebab, walaupun agama dipisahkan dari negara, tidak secara otomatis agama akan dikesampingkan dalam kehidupan kenegaraan. Juga, tidaklah mungkin keputusan-keputusan politik negara akan bertentangan dengan prinsip-prinsip agama yang dianut masyarakat, apabila lembaga parlemen yang mengeluarkan keputusan-keputusan itu beranggotakan orang-orang yang yakin akan kebenaran ajaran agamanya.

Berdasarkan prinsip seperti ini pulalah Soekarno mengemukakan pendirian akan pentingnya menyerahkan urusan agama kepada rakyat sendiri, dan untuk selalu memperjuangkan Islam dalam parlemen. Soekarno menandaskan bahwa dirinya adalah seorang Muslim, sekali pun keislamannya belum sempurna: "... kalau saudara-saudara membuka saya punya dada, dan melihat saya punya hati, tuan-tuan akan dapati tidak lain tidak bukan hati Islam."

Sebagai seorang Muslim, Soekarno berkeinginan pula untuk membela Islam. Ia ingin lakukan hal itu melalui perjuangan dalam parlemen, yaitu dengan jalan pembicaraan atau permusyawaratan di dalam Badan Perwakilan Rakyat. Soekarno menyatakan dalam pidatonya itu:

> "Apa-apa yang belum memuaskan.... kita bicarakan di dalam permusyawaratan. Badan Perwakilan, inilah tempat kita untuk mengemukakan tuntutan-tuntutan Islam. Di sinilah kita usulkan kepada pemimpin-pemimpin rakyat, apa-apa yang kita rasa perlu bagi perbaikan. Jikalau memang kita rakyat Islam, marilah kita bekerja sehebat-hebatnya, agar supaya sebagian yang terbesar daripada kursi-kursi Badan Perwakilan Rakyat yang kita adakan, diduduki oleh utusan-utusan Islam. Jikalau memang Rakyat Indonesia yang sebagian besar rakyatnya Islam, dan jikalau memang Islam di sini agama yang hidup berkobar-kobar di dalam kalangan rakyat, marilah kita

> pemimpin-pemimpin menggerakkan segenap rakyat itu, agar mengerahkan sebanyak mungkin utusan-utusan Islam ke badan perwakilan ini. Ibaratnya badan perwakilan rakyat 100 orang anggotanya, marilah kita bekerja, bekerja sekeras-kerasnya, agar 60, 70, 80, 90, utusan yang duduk dalam perwakilan rakyat ini orang Islam, pemuka-pemuka Islam. Dengan sendirinya hukum-hukum yang keluar dari badan perwakilan rakyat itu, hukum Islam pula. Malahan saya yakin, jikalau hal yang demikian nyata terjadi, barulah boleh dikatakan bahwa agama Islam benar-benar hidup di dalam jiwa rakyat, sehingga 60%, 80%, 90% utusan adalah orang Islam, pemuka-pemuka Islam, ulama-ulama Islam. Maka saya berkata, baru jikalau demikian, hiduplah Islam Indonesia, dan bukan Islam yang hanya di atas bibir saja.[47]

Dengan lepasnya tanggung jawab negara terhadap agama juga agar umat Islam tidak terpaku pada bentuk-bentuk formal atau luar ajaran Islam, tetapi memperhatikan isi (substansi) atau semangat ajaran Islam. Soekarno melihat keterbelakangan kaum Muslim selama beberapa abad karena mereka lebih memperhatikan bentuk formal dari luar agama. Dengan beralihnya perhatian pribadi-pribadi Muslim dari bentuk formal dan luar ke bentuk-bentuk dalam (isi) Islam, maka akan timbul inisiatif dari dalam diri sendiri untuk berusaha menginternalisasi dan mensosialisasikan nilai-nilai Islam di dalam kehidupan pribadi. Menurut Soekarno, Sosialisasi nilai-nilai Islam dalam negara, tanpa paksaan dari luar, secara lambat laun akan membentuk budaya masyarakat Islam.

Dengan anggapan seperti inilah, Soekarno berpendapat tentang tidak perlunya perumusan formal dalam konstitusi yang menyatakan bahwa negara bersatu dalam agama, atau Islam adalah agama resmi negara. Perumusan formal konstitusi seperti itu, menurut Soekarno tidak saja mematikan inisiatif rakyat, tetapi juga mengakibatkan terjadinya pemaksaan kehendak. Sebab, penguasa politik merasa berkewajiban untuk secara formal dan langsung melakukan Islamisasi di kalangan warga negaranya. Penguasa politik menggunakan kekuasaan pemaksa tertingginya (*supreme coersive power*) untuk maksud tersebut. Bila hal ini terjadi, negara telah mengabaikan

prinsip musyawarah dan menjurus ke arah sistem kenegaraan totaliter. Soekarno tidak menghendaki pemerintah negara totaliter, karena sistem tersebut bertentangan dengan demokrasi dan Islam.

Apakah mungkin kita dapat menganggap agama (dalam hal ini Islam) sebagai urusan pribadi dan dunia belaka? Menurut hemat penulis, gagasan pemisahan agama dari negara, dengan titik tolak keyakinan bahwa agama hanyalah masalah pribadi dan dunia, merupakan gagasan seorang penganut sekularisme. Polarisasi dua bentuk kehidupan yang diyakini Soekarno tersebut, menempatkannya dalam posisi seorang sekularis. Seorang sekularis meyakini pemisahan agama dari politik adalah mungkin. Hal ini dilakukan dengan cara mengurung agama dalam soal kerohanian pribadi dan tidak dimaksudkan untuk terlibat dalam persoalan-persoalan politik.[48]

Islam adalah antitesis sekularisme. Watak pemikiran seorang Muslim berbeda tajam dengan watak seorang sekularis. Sulit bagi seorang Muslim untuk membedakan kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat, kehidupan spiritual dengan kehidupan temporal. Oleh karena dua bentuk kehidupan itu merupakan dua sisi pada satu mata uang yang sama (*two sides of the same coin*). Keseluruhan dimensi pemikiran seorang Muslim itu berpusat pada Tuhan (teosentrik), bertumpu pada prinsip *tauhid* (prinsip keesaan Allah Swt.).[49]

Gagasan Soekarno di atas mirip dengan keyakinan politik yang dianut orang Eropa dan Amerika. Bagi orang Eropa dan Amerika memasukkan agama sebagai suatu kekuatan politik adalah suatu keganjilan, karena mereka terbiasa berpikir bahwa agama hanyalah berhubungan dengan kesalehan seseorang.[50]

Tidak Ada Ijma' Ulama

Untuk membenarkan gagasan pemisahan agama dari negara, Soekarno berpendirian bahwa di kalangan ulama Islam tidak terdapat *ijma'* ulama tentang keharusan bersatunya agama dengan

negara. Pendirian Soekarno ini didasarkan pada pemikiran politik Ali Abdur Raziq yang terdapat dalam bukunya, *Al-Islam wa Ushul Al-Hukum*.[51]

Dalam bukunya itu, Raziq memulai pendapatnya dengan menolak semua pendapat kaum Muslim dan ulama Islam semenjak permulaan berkembangnya pemikiran politik Islam.[52] Tegasnya ia menolak pandangan yang menyatakan bahwa khalifah adalah kepemimpinan umum (*umat*) dalam masalah agama dan keduniaan, sebab pengganti fungsi Nabi Saw.[53] Menurut Raziq, agama (*ar-risalah*) dan kekuasaan politik (*al-mulk*) tidak mempunyai kesesuaian satu sama lain, sebab agama (*ar-risalah*) merupakan sejenis martabat lainnya.[54] Keduanya merupakan dua aspek yang berbeda. Ia sama sekali menyangkal pendapat para pemikir politik Islam, termasuk Ibnu Khaldun yang menyatakan bahwa dalam Islam terdapat persatuan agama dan politik.[55]

Pandangan persatuan agama dan politik dalam Islam menurut Raziq tidak dapat dibuktikan kebenarannya dan merupakan kekeliruan dalam memahami hakikat misi Nabi Muhammad Saw. Dengan jelas Al-Quran mengakui pendapat yang menyatakan bahwa beliau tidak ada sangkut-pautnya dengan kekuasaan politik.[56] Juga, sepanjang hayatnya beliau tidak memberikan petunjuk apa pun untuk membentuk sesuatu yang bisa disebut Negara Islam (*Islamic State*) ataupun Negara Arab (*Arab State*).[57] Syariat Islam yang dibawa Nabi menurut Raziq hanyalah merupakan aturan dan hukum yang berkaitan dengan masalah keagamaan, sehingga Islam memberikan aturan moral tentang hubungan manusia dengan Tuhan.[58]

Berdasarkan pandangannya ini, Raziq berprinsip bahwa Islam yang dibawa Muhammad Saw. tidaklah pernah dimaksudkan untuk membentuk dan mengatur tatanan politik.[59] Ia juga menuntut agar ada pemisahan yang jelas dan tegas antara agama (*ar-risalah*) dengan kekuasaan politik (*al-mulk*), sehingga Islam dapat dijadikan sebagai suatu dasar negara modern dan demi kepentingan-kepentingan pelestarian Islam sebagai suatu kepercayaan universal.[60]

Pandangan politik Raziq bila ditinjau dari segi perkembangan politik Islam dapat dianggap sebagai suatu penyimpangan (distorsi). Semenjak munculnya Al-Mawardi (975-1058) sampai Rasyid Ridha, kekhalifahan Islam dipandang sebagai sebuah institusi politik yang dibangun atas dasar kewajiban syariah dan *ijma* ulama. Apabila berdasarkan ijma itu seseorang diangkat sebagai imam, khilafah atau pemimpin negara, maka umat Islam wajib taat kepadanya. Dasar kewajiban taat ini menurut Al-Mawardi adalah ayat Al-Quran, "*Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, taatlah kepada Rasul dan kepada ulil amri (orang-orang yang berkuasa) di antaramu.*"[61]

Para pemikir politik Islam, baik dari kalangan Sunni maupun Syiah, pada umumnya mengikuti atau mempunyai kesamaan prinsip dengan teori Al-Mawardi ini. Memang, terdapat beberapa perbedaan mengenai penjabaran lanjut teorinya itu, tetapi teori Ali Abdur Raziq adalah yang paling banyak menyimpang dan berlawanan dengan teori kenegaraan yang telah digariskan Al-Mawardi. Barangkali terdapat beberapa pemikir lain yang jalan pemikiran politik Raziq, seperti Ziya Gokalp, Kamal Attaturk, dan Soekarno, tetapi ketiga pemikir ini bukanlah termasuk kalangan ulama.

Tidak Ada Konsep Negara Islam

Soekarno meyakini bahwa timbulnya Negara Islam tidak dimulai saat Rasulullah Muhammad Saw. dan para sahabat hidup. Beliau sendiri tidak pernah menyebut masyarakat Madinah yang diperintahnya sebagai pemerintahan atau Negara Islam, tetapi hanya umat Islam.[62] Keraguan Soekarno terhadap keberadaan Negara Islam semakin bertambah karena ayat-ayat ataupun hadis-hadis yang digunakan untuk mendukung konsep Negara Islam, seringkali hanya dipergunakan demi mempertahankan keberlangsungan kekuasaan dinasti tertentu dalam sejarah Islam.

Istilah *daulah* dalam artian negara tidak terdapat dalam Al-Quran. Hal ini pernah dikemukakan Soekarno pada waktu

memberikan ceramahnya tentang negara nasional dan cita-cita Islam di Universitas Indonesia. la menyatakan bahwa istilah *daulah* yang terdapat dalam Al-Quran tidak dapat diartikan sebagai negara, tetapi kedaulatan (*sovereignty*).[63] Ceramah Soekarno di Universitas Indonesia ini kemudian dikemukakannya kembali pada saat ia berkunjung ke Amuntai (Kalimantan Selatan) tahun 1953. Dalam ceramahnya tersebut secara tegas ia menolak konsep Negara Islam dan mendukung konsep negara nasional.[64]

Apabila Indonesia menjadi Negara Islam dan Islam diterima sebagai dasar negara, akan terjadi perpecahan di kalangan rakyat Indonesia. Karena tidak seluruh rakyat Indonesia terdiri dari umat Islam. Banyak daerah-daerah di Indonesia yang penduduknya bukan beragama Islam, seperti Maluku, Bali, Flores, Timor, Kepulauan Kei, Sulawesi Utara serta Irian Barat. Hancur dan pecahnya persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia adalah tragedi paling menakutkan Soekarno. Segala daya upaya apapun, nampaknya akan dilakukan Soekarno, termasuk menolak konsep Negara Islam, demi persatuan dan kesatuan Indonesia itu.

Soekarno konsisten dengan pendiriannya ini. Beberapa tahun kemudian (1957–1959), dalam perdebatan mengenai dasar negara Indonesia dalam Dewan Konstituante, Soekarno kembali menolak konsep Negara Islam yang diajukan oleh para pemimpin politik Islam, seperti Mohammad Natsir, Zainal Abidin Ahmad, Osman Raliby, Hamka, dan Saifuddin Zuhri.[65]

Secara kritis, nampaknya kita perlu mempertanyakan prinsip dan keyakinan yang dianut Soekarno di atas. "Apakah benar sepanjang sejarahnya, umat Islam tidak pernah membentuk suatu Negara Islam?" Pertanyaan ini perlu dilanjutkan; "Apakah Al-Quran kitab suci yang lengkap sempurna itu tidak memberikan konsep-konsep kenegaraan?" Lalu, apakah yang dinamakan negara itu?

Agar pemahaman kita mengenai konsep negara ini tidak simpang siur, ada baiknya bila dikemukakan definisi konsep negara terlebih dahulu. Definisi negara ini barang kali kurang memadai untuk memberikan pemahaman yang lengkap tentang pengertian

negara itu. Tetapi paling kurang akan memberikan kriteria-kriteria pokok mengenai apa yang dinamakan negara itu.

Negara, dalam bentuknya yang sederhana, sebenarnya telah muncul semenjak beberapa puluh abad yang silam. Di Yunani, terdapat suatu masyarakat politik yang kemudian menjadi cikal bakal negara.[66] Masyarakat politik yang anggota-anggotanya terdiri dari raja yang filosof (*the philosopher king*), prajurit (*the guardian*), dan para petani, serta tukang itu dinamakan *polis*.[67] Polis ini kemudian berkembang menjadi negara.

Aristoteles menganggap negara sebagai suatu bentuk tertinggi masyarakat politik. Ia dibentuk dengan tujuan untuk mencapai apa-apa yang dianggap baik oleh masyarakat politik tersebut.[68] Aristoteles juga berpendapat bahwa negara tidak berasal dari suatu inisiatif dari pihak manusia, tetapi menurut kodratnya manusia hidup dalam negara. Dalam buku I dari traktat *Politica,* filosof Yunani itu mengatakan bahwa manusia menurut kodratnya merupakan *zoon politikon:* makhluk yang hidup dalam polis, sehingga bila terdapat makhluk yang tidak hidup dalam polis maka ia bukan manusia, tetapi hewan atau Dewa.[69]

Webster's Dictionary mendefinisikan negara (*state*) sebagai sejumlah orang yang mendiami secara permanen suatu wilayah tertentu dan diorganisasikan secara politik di bawah suatu pemerintahan yang berdaulat, yang hampir sepenuhnya bebas dari pengawasan luar serta memiliki kekuasaan pemaksaan demi mempertahankan keteraturan dalam masyarakat.[70]

Dalam mendefinisikan negara, Harold J. Laski menekankan pentingnya aspek kekuasaan pemaksa (*coersive authority*). Ia menyatakan bahwa negara adalah sejenis masyarakat yang diintegrasikan oleh pemilikan akan suatu kekuasaan pemaksa, yang secara legal mengatasi individu atau kelompok mana pun yang merupakan bagian dari masyarakat tersebut.[71] Tujuan utama kekuasaan pemaksa ini adalah demi mencapai kebahagiaan seluruh masyarakat.

Ditinjau dari perspektif seorang Muslim, negara (dalam hal

ini adalah Negara Islam) merupakan negara ideologi yang dibangun bersumber pada akidah Islamiah yang sistem undang-undangnya bersumber pada akidah tersebut. Karena berdasarkan konsep akidah semata, maka negara ini tidak dibatasi oleh teritorial, ras, suku, keturunan atau warna kulit tertentu. Negara Islam bersifat universal.[72]

Lalu, bagaimanakah konsep negara menurut Al-Quran? Sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia,[73] Al-Quran tidak memberikan aturan atau konsep sosial maupun politik yang ketat (*rigid*) dan terinci. Kitab suci yang telah terjamin kebenarannya ini,[74] hanyalah memberikan dasar-dasar moralitas bagi pembentukan pengaturan tatanan sosial politik yang kokoh. Dasar-dasar atau pedoman itu bersifat luwes (*flexible*). Sinyalemen ini menimbulkan pertanyaan menarik dan kontroversial: mengapa Al-Quran tidak secara tegas mengemukakan persoalan yang teramat penting ini?

Al-Quran tidak mengungkapkan konsep negara dan rincian teorinya, menurut Syafii Maarif disebabkan dua alasan: *Pertama,* Al-Quran pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi umat manusia; ia bukanlah sebuah kitab ilmu politik, *Kedua,* sudah merupakan kenyataan bahwa institusi-institusi sosiopolitik dan organisasi manusia selalu berubah dari masa ke masa.[75] Dengan demikian, diamnya Al-Quran dalam masalah ini dimaksudkan agar tidak terjadi kebekuan hukum-hukum kenegaraan dalam setiap periode sejarah umat manusia.

Seandainya kita umat Islam yang yakin akan kebenaran Al-Quran, sebenarnya tidak perlu terlintas dalam pikiran kita tentang ada tidaknya konsep negara dalam Al-Quran dan perintah untuk menegakkannya. Sebab pertanyaan tersebut hanya mungkin lahir dari kaum sekularis yang menganggap bahwa Islam adalah agama yang mengurusi persoalan-persoalan akhirat saja, dan tidak mampu untuk memberikan pemecahan masalah yang dihadapi umat manusia terutama dalam persoalan kenegaraan, ekonomi, hubungan internasional, kebudayan dan lain-lain. Mereka yang mengenal ajaran Islam sedikit saja akan mengetahui bahwa Islam mengatur tata

cara makan, minum, tidur, berpakaian, yang kesemuanya dianggap sebagai hal yang biasa dan sepele. Lalu, apakah mungkin persoalan kenegaraan yang teramat penting ini luput dari jangkauan Islam?

Rasulullah berdasarkan prinsip-prinsip realitas kenegaraan yang terkandung dalam Al-Quran pernah membangun suatu *daulah Islamiah* (Negara Islam). Montgomery Watt menyatakan bahwa Negara Islam yang dibangun Nabi itu merupakan suatu negara yang penduduknya terdiri dari percampuran berbagai suku bangsa Arab. Mereka, para suku itu bercampur dengan tujuan untuk mengadakan persekutuan dengan Nabi Muhammad Saw. Wilayah kekuasaan Nabi ini pada mulanya sekitar Makkah-Madinah yang kemudian, setelah melakukan perluasan wilayah, melebar ke seluruh jazirah Arabia. Tolok ukur Watt menilai wilayah kekuasaan Nabi sebagai Negara Islam adalah karena telah terdapatnya perangkat-perangkat dasar pemerintahan yang ternyata telah memenuhi persyaratan sebagai suatu negara modern.[76]

Persyaratan pokok tersebut antara lain:

1. Adanya kelompok manusia;
2. Adanya ketaatan kepada suatu aturan tertentu;
3. Menguasai wilayah tertentu;
4. Mempunyai pemerintahan;
5. Memiliki ikatan bersama.[77]

Kelompok manusia yang mendiami wilayah tersebut terdiri dari kaum *Muhajirin* dan *Anshar* serta golongan Yahudi dan Kristen. Dua golongan yang disebut terakhir tersebut merupakan kelompok sosial *ahludz dzimmah* (golongan minoritas) yang mendapat jaminan penuh untuk memeluk dan menjalankan agama secara leluasa, memiliki harta benda serta jaminan kehormatan diri. Semua jaminan hak asasi ini ditetapkan dengan terlebih dahulu menentukan hak dan kewajiban mereka dalam suatu konstitusi atau undang-undang tertulis. Misalnya seperti yang tercantum dalam konstitusi Madinah,[78] dan perintah-perintah Rasulullah. Wilayah kekuasaannya terdapat di sekitar Makkah-Madinah. Pemimpin negaranya adalah

Nabi Muhammad Saw., yang jangkauan kekuasaannya meliputi urusan-urusan dunia dan akhirat. Beliau menjadi mandataris rakyat yang telah menyerahkan kekuasaan kepadanya. Berdasarkan kenyataan historis politik ini Montgomery Watt,[79] Arnold Toynbee,[80] dan Michael Hart[81] tiba pada kesimpulan bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak hanya merupakan seorang nabi (*the prophet*) tetapi juga seorang negarawan (*the statesman*) yang berhasil.

Setelah Rasulullah wafat, pengelolaan mekanisme kenegaraan Islam diambil alih oleh para penerusnya, yaitu para khalifah *arrasyidin* (Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali).[82] Di zaman para khalifah ini, Negara Islam yang dibangun Nabi pertama kali kemudian mengalami penyempurnaan, baik dari segi struktur maupun mekanisme kenegaraannya. Di masa-masa selanjutnya, bentuk Negara Islam pertama ini selalu menjadi model hakiki Negara Islam ideal.

Tanggapan Atas Pemisahan Agama dari Negara

Pernyataan yang patut diajukan pertama kali dalam hubungan ini, walaupun terdengar sering dikemukakan, yaitu bahwa hakikat dasar Islam mengakui prinsip "keterpaduan kekuasaan-kekuasaan agama dan politik,"[83] sebab di dalam Islam hal yang spiritual dan temporal bukanlah merupakan dua bidang yang berbeda,[84] sehingga tidak pernah dikenal doktrin dua buah pedang (pedang spiritual dan temporal),[85] seperti yang dikenal dalam dunia Kristiani di Barat. Konsekuensi logis dari hakikat dasar Islam ini adalah bahwa dalam Islam tidak terdapat pemisahan antara agama dan negara.[86] Yang terdapat justru sebaliknya, yaitu adanya "hubungan yang intim antara agama dan politik yang merupakan ciri khusus keistimewaan Sejarah Islam."[87]

Dengan adanya hakikat dasar Islam ini, seperti yang tercermin dalam sejarah bahwa kedatangan Islam justru mempertegas posisinya terhadap negara dan memberikan dasar-dasar yang kokoh bagi tegaknya negara tersebut, sebagaimana terbukti di zaman

Rasulullah dan *khalifah arrasyidin.*

EIJ. Rosental mengakui bahwa antara Islam dan Kristen memiliki kesamaan dalam hal-hal fungsi khalifah dan paus, tetapi dasar dan hakikat negara-negara Islam dan Kristen sangat berbeda. Keduanya memang sama-sama menyatakan adanya otoritas kekuasaan Tuhan atas dunia. Juga keduanya dibimbing dan ditentukan oleh gagasan-gagasan sentral agama, tetapi analogi tentang fungsi-fungsi khalifah dan paus, para pendeta dan imam, raja (kaisar) dan amir, tidaklah pantas membutakan mata kita akan adanya perbedaan mendasar antara jabatan-jabatan para penguasa dalam Islam dan Kristen. Dalam kenyataannya, pembenaran teoretis dan penerapan praktis terlihat bahwa jabatan-jabatan kependetaan Kristen dan penguasa Rasul Muhammad didasarkan pada premis-premis spiritual, teologis, serta kondisi-kondisi kesejarahan politik yang berbeda.

Dalam teori, jabatan-jabatan *khalifah* dan *amir* disatukan pada orang yang sama. Dalam praktik ternyata khalifah seringkali mendelegasikan otoritas temporalnya kepada para *amir*-nya yang melaksanakan kekuasaan itu, tetapi mereka tetap mengakui otoritas spiritual khalifah. Dalam sejarah Islam terdapat juga perjuangan perebutan kekuasaan antara para khalifah yang lemah dengan para amir yang kuat, tetapi "tidak pernah terjadi perjuangan seperti itu antara paus dan kaisar di Barat Kristen."[88] Dalam Islam tidak pernah terlintas adanya pertarungan atau persaingan antara hukum Islam dan hukum khalifah sebagaimana terjadinya persaingan antara Hukum Tuhan gereja dengan hukum kaisar (negara), sebab Islam hanya mengenal satu hukum, yaitu "syariah Islam, yang wawasan hukumnya mencakup bidang hukum publik, perdata, internasional, politik, ekonomi, sosial, dan agama."[89]

Ditinjau dari perspektif lain, terdapat suatu perbedaan menyolok berkenaan dengan awal perkembangan Kristen dan Islam. Awal perkembangan kedua agama ini mempengaruhi konsep Kristen dan Islam mengenai hubungan agama dan negara. Para penganut Kristen terdahulu diorganisasi sebagai suatu tatanan monastik

(kependetaan) dan bukan sebagai unit-unit politik, militer atau sipil. Mereka bersikap pasrah mematuhi otoritas penguasa Roma sampai mereka berhasil memegang tampuk kekuasaan.[90] Sedangkan di lain pihak, awal pertumbuhan Islam dimulai dengan cara mengorganisasi sistem-sistem sipil, militer, dan administratif, bahkan pada masa hidupnya Rasulullah, dengan mempertahankan sikap oposisi dan membentuk supremasi yang tak tertandingi.[91]

Dengan demikian Islam semenjak awal kelahirannya telah menampakkan watak aslinya sebagai ajaran revolusioner. Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw di Jazirah Arabia pada abad VII merupakan suatu revolusi total yang mengubah seluruh dimensi kehidupan manusia saat itu. Tradisi revolusioner Islam ini akan sulit dipahami bila melihatnya dengan kerangka konseptual agama Kristen dan perjalanan sejarah politik Barat.

Sikap Kalangan Islam terhadap Gagasan Soekarno

Soekarno secara terus-menerus melancarkan ide pemisahan agama dari negara, sekalipun kalangan Islam, baik dari kubu tradisionalis (Nahdlatul Ulama) maupun reformis (Persis, Sarekat Islam dan Muhammadiyah) menentang pendiriannya itu. Ada tiga alasan yang menyebabkan golongan Islam menentang pemikiran Soekarno.

Alasan pertama, karena para tokoh umat Islam, terutama mereka yang melancarkan kritik terhadap Soekarno, menganggap bahwa secara keilmuan Soekarno belum menguasai persoalan kenegaraan Islam. Dalam pandangan mereka, Soekarno adalah tokoh politik yang baru saja mempelajari Islam dan mencintai agamanya itu sebagaimana diakuinya sendiri. Selain itu, Islam yang dipelajari Soekarno bukan digali langsung dari buku-buku karangan ulama Islam yang kebanyakan masih ditulis dalam bahasa Arab, tetapi dari buku-buku karangan kaum orientalis.[92]

Hal ini mungkin dapat dipahami mengingat Soekarno dianggap tidak menguasai bahasa Arab. Kelemahan ini menjadi salah satu

sasaran kritik Natsir terhadap Soekarno. Natsir menganggap bahwa Soekarno tidak pernah membaca tulisan Ali Abdu Raziq—maka seandainya Soekarno mengetahui gagasan politik Raziq tentu tidak dari buku aslinya, melainkan dari terjemahannya dalam bahasa Barat atau melalui kutipan penulis orientalis—*Al Islam wa Ushul Al-Hukm*, sebuah buku yang dijadikan dasar ide Soekarno tentang pemisahan agama dari negara. Arti pentingnya bahasa Arab, baik bagi Natsir maupun para tokoh Islam lainnya adalah karena tanpa menguasai secara baik bahasa Arab sulit untuk memahami ajaran-ajaran Islam secara utuh. Kemampuan berbahasa Arab, minimal memahami istilah-istilah penting dalam bahasa Arab, adalah kebutuhan mutlak agar seseorang dapat memahami ajaran Islam sebagaimana yang terkandung dalam Al-Quran.

Terlebih lagi untuk melakukan *ijtihad*[93] mengenai persoalan-persoalan dasar Islam, seperti masalah agama (*ad-din*) dan negara (*ad-daulah*), kemampuan berbahasa Arab secara maksimal benar-benar dituntut. Jadi, berdasarkan asumsi ini keberatan kalangan tokoh-tokoh Muslim terhadap "*ijtihad*" Soekarno mengenai persoalan pemisahan agama dari negara dapat dimengerti.

Alasan kedua, sikap pribadi Soekarno dan Partai Nasional Indonesia (PNI) yang dipimpinnya. Kalangan Islam meragukan loyalitas dan keterikatan Soekarno secara pribadi terhadap ajaran-ajaran Islam. Ia juga dianggap sering bertingkah laku kebarat-baratan, yang tidak mencerminkan pribadi seorang Muslim.[94] Tuduhan terhadap pribadi Soekarno ini muncul karena tokoh politik itu memihak kalangan yang terdidik Barat yang seringkali menampakkan dirinya anti-Islam. Tuduhan ini diperkuat oleh kenyataan politik saat itu, Soekarno sebagai tokoh PNI yang 'netral agama' acapkali berkonfrontasi dengan tokoh-tokoh Islam seperti H. Agus Salim, Mohammad Natsir, Ahmad Hassan dan lain-lain. Konfrontasi ini tampak pada saat Soekarno berdebat dengan para tokoh itu tentang nasionalisme sebelum berpolemik dengan Natsir di tahun 1940. Hal ini telah dikemukakan dalama Bab 3 di atas.

Perpecahan di antara tokoh-tokoh nasionalis Islam dan

nasionalis sekuler menimbulkan kesan bahwa sebutan tokoh Islam hanya layak dikenakan pada kalangan yang bergerak atau melibatkan dirinya dengan organisasi yang berasaskan Islam seperti Syarekat Islam, Muhammadiyah, Persatuan Islam atau Nahdlatul Ulama.[95] Sementara mereka yang bergerak di luar organisasi-organisasi Islam seperti Partai Nasional Indonesia, tidak dapat dianggap sebagai tokoh-tokoh Islam. Situasi politik ini tentu saja tidak menguntungkan kedua belah pihak.

Patut dikemukakan pula bahwa sebagai seorang tokoh politik, Soekarno nampaknya tidak menghendaki Islam menjadi suatu bentuk kekuatan politik yang dominan dalam percaturan politik. Jadi sekalipun secara pribadi Soekarno sangat simpati kepada ajaran Islam, tidaklah secara otomatis menghendaki Islam terwujud dalam suatu bentuk kekuatan politik.[96] Seorang pengamat menilai bahwa perhatian Soekarno yang simpati terhadap ajaran Islam adalah karena ia mencari sesuatu dalam ajaran Islam yang dapat digunakan untuk mendukung konsep pembentukan bangsa (*nation building*) melalui revolusi yang tidak pernah selesai,[97] serta demi memperkuat basis kekuatan politiknya sendiri.

Alasan ketiga, para tokoh Islam seperti Natsir dan Hasan menilai bahwa gagasan pemisahan agama dari negara yang dikemukakan Soekarno merupakan suatu penyimpangan (distorsi) sejarah Islam. Mereka berkeyakinan bahwa dalam sejarah Islam tidak pernah dikenal adanya paham pemisahan agama dari negara.

M. Natsir: Persatuan Agama dan Negara

Dalam mengungkapkan gagasan-gagasan Natsir (A. Muchlis) tentang masalah persatuan agama dengan negara ini kiranya perlu dipahami dua hal berikut. *Pertama,* yaitu faktor situasi politik pada saat terjadinya polemik (1940), terutama yang berkaitan dengan pertarungan-pertarungan ideologis antara kalangan nasionalis Islam dengan nasionalis sekuler. Ditilik dari segi ini, munculnya gagasan-gagasan Natsir merupakan usaha untuk

memperkuat ikatan ideologis di antara kubu nasionalis Islam. *Kedua,* lahirnya gagasan-gagasan Natsir, ini juga dapat dianggap sebagai reaksi terhadap pemikiran Soekarno. Karena reaktif sifatnya, maka tidak menutup kemungkinan Natsir bersikap membela diri. Secara psikologi seorang yang bersikap membela diri (apologetik) merasa dirinya berada dalam keadaan bahaya. Pemahaman terhadap sikap Natsir ini merupakan salah satu kunci utama untuk memahami keseluruhan jalan pemikirannya mengenai persoalan yang dipolemikannya dengan Soekarno.

Dalam hubungan ini penulis mencoba menelusuri jalan pemikiran Natsir yang berkaitan dengan beberapa gagasan pokok yang terdapat dalam polemik di atas, yang kemudian akan diinterpretasikan secara bebas menurut jalan pemikiran penulis. Gagasan-gagasan pokok termaksud adalah Islam sebagai ideologi, gambaran Negara Islam, negara sebagai alat dan persoalan bentuk Negara Islam.

Islam sebagai Ideologi

Sebagai seorang ideolog Muslim kontemporer, Natsir sangat meyakini kebenaran Islam sebagai suatu ideologi kenegaraan. Sebagai suatu ideologi, Islam dalam pandangan Natsir mempunyai cakupan pengertian yang sangat luas, seluas dimensi kehidupan manusia itu sendiri. Cakupan kehidupan ini tidak hanya meliputi kehidupan dunia, tetapi juga kehidupan akhirat. Dalam *Fiqhud Da'wah,* Natsir melukiskan gambaran dua bentuk kehidupan itu sebagai berikut:

> "... hidup *duniawi* dan hidup *ukhrawi* itu pada hakikatnya, hanyalah dua fase (tahapan) dari kehidupan yang satu dan kontinu; fase yang satu bersambungan dengan yang lain, sebagaimana bersambungnya malam dengan siang, dan siang dengan malam, menurut hukum peredaran angkasa dalam sistem yang tertentu."[98]

Segala aspek yang terdapat dalam kehidupan dunia dan akhirat itu diatur oleh ajaran-ajaran Islam. Oleh karena itu Islam merupakan

suatu ajaran yang serba mencakup. Dalam hal ini Natsir mengikuti prinsip Al-Quran agar setiap orang beriman kepada Allah dan Rasul, hendaknya mengatur seluruh aspek kehidupannya secara Islami. "*Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhannya.*"[99]

Konsekuensi dari firman Allah ini adalah bahwa seorang manusia itu tidak lebih hanya merupakan seorang hamba Allah (*'abdullah*) yang harus mematuhi segala perintah dan menjauhi larangan-Nya. Yang namanya seorang hamba (*abd*) adalah manusia yang jauh lebih banyak berusaha untuk menunaikan kewajibannya daripada menuntut hak yang dimilikinya. Sikap seorang hamba lainnya adalah selalu berusaha menerjemahkan perintah-perintah Tuhannya yang seringkali tanpa diikuti oleh keinginan untuk mempertanyakan perintah-perintah tersebut. Oleh karena ia yakin bahwa segala perintah itu benar. Prinsip penghambaan diri kepada Allah seperti inilah yang tampaknya dijadikan dasar ideologis Natsir dalam meneropong persoalan-persoalan kehidupan yang terjadi di sekitarnya.

Dari gagasan-gagasan polemiknya dengan Soekarno di atas, terbetik kesan bahwa Natsir memandang ajaran Islam bukan sematamata sebagai agama yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (*hablun minallah*), tetapi juga antara manusia dengan sesamanya (*hablun minannas*). Islam adalah sebuah ideologi yang mampu membimbing manusia dalam hidupnya di dunia guna mencapai kebahagiaan di akhirat kelak. Dalam kehidupan politik, manusia membutuhkan dasar ideologi ini. Dengan demikian seorang Muslim tidak mungkin melepaskan keterlibatannya dalam politik tanpa memberi perhatian kepada Islam.

Berdasarkan pemikiran ideologinya itu, Natsir menolak segala bentuk pemikiran sekular, sebab pemikiran tersebut mengabaikan nilai-nilai transedental Islam. Ini sekaligus merupakan bahaya tersendiri bagi umat Islam.

Dalam salah satu pidatonya tanggal 12 November 1957 di Dewan Konstituante pada saat sedang terjadi pertentangan pendapat

mengenai hubungan Islam dan dasar negara, Natsir menegaskan bahwa paham Sekularisme mengandung bahaya-bahaya. Ia kemukakan bahwa Sekularisme adalah suatu pandangan hidup, opini-opini, tujuan-tujuan dan sifat-sifat yang dibatasi oleh batas-batas keberadaan duniawi. Dalam kehidupan seorang sekularis tidak terdapat tujuan-tujuan apa pun yang berada dalam batas luar dunia seperti hari akhirat, Tuhan dan lain-lain.[100] Dikatakan Natsir selanjutnya bahwa:

> "Meskipun mungkin pada suatu saat kaum sekularis itu mengakui keberadaan Tuhan, di dalam kehidupan kesehariannya sebagai pribadi-pribadi sekularis tidak mengakui kebutuhan terhadap suatu hubungan seperti itu dalam kehidupan sehari-hari dinyatakan dalam sikap-sikap, tingkah laku dan tindakan-tindakan atau dalam doa dan ibadah. . . .[101]

Bahaya sekularisme adalah karena paham ini tidak dapat menjawab pertanyaan, "Apakah arti hidup itu?" Sehingga orang yang merasa kehilangan makna hidupnya dan mengalami *spiritual degeneration* (kemerosotan spiritual). Mereka dengan mudah akan dihinggapi penyakit-penyakit jiwa (*neurosis*). Orang-orang seperti ini membutuhkan seperangkat kepercayaan (keimanan) yang dapat dijadikan landasan hidup yang tidak pernah berubah.[102]

Juga kaum sekularis memandang konsep-konsep mengenai Tuhan dan agama hanya sebagai hasil ciptaan manusia;[103] yang ditentukan oleh kondisi-kondisi sosial, bukan ditentukan oleh kebenaran wahyu. Bagi kaum sekularis doktrin agama dan Tuhan relatif dan tergantung pada penemuan-penemuan umat manusia. Dan tolok ukur kebenaran dan kebahagiaan atau ukuran keberhasilan manusia semata-mata ditentukan oleh materi (benda). Di negara sekuler, menurut Natsir, masalah-masalah ekonomi, hukum, pendidikan, sosial dan lain-lainnya semata-mata ditentukan oleh kepentingan-kepentingan material, bukan nilai-nilai spiritual.[104]

Pemahaman Natsir tentang bahaya sekularisme dan Islam sebagai ideologi perlu dikemukakan dalam hubungan ini karena pemahamannya itu mempunyai kaitan yang erat dengan pandangan-

nya tentang masalah persatuan agama dan negara. Keyakinan Natsir akan kebenaran Islam sebagai ideologi inilah yang membuatnya gigih memperjuangkan Islam sebagai dasar negara dan gagasan persatuan agama dengan negara. Keyakinannya itu juga membuatnya begitu peka terhadap nilai-nilai sekular yang dianggapnya bertentangan dengan Islam. Gagasan-gagasan pemisahan agama dari negara yang dikemukakan Soekarno dinilai oleh Natsir sarat nilai-nilai sekuler, sehingga dapatlah dipahami bila Natsir menanggapinya secara serius.

Sementara itu, tepatkah pandangan Natsir yang menilai Islam sebuah Ideologi? Pengungkapan Islam sebagai ideologi rasanya perlu juga dipertanyakan, "Apakah Islam itu merupakan sebuah ideologi atau bukan?" Nurcholish Madjid menilai bahwa mengajukan Islam sebagai suatu ideologi politik merupakan sikap apologetis. Nurcholis menganggap Islam bukan merupakan sebuah ideologi kaum Muslimin. Tetapi Islam itu sendiri terbebas dari keterbatasan-keterbatasan sebuah ideologi yang sangat memperhatikan konteks ruang dan waktu itu.[105]

Maka pemilihan seorang Muslim terhadap ideologi yang ingin dianutnya hendaklah atas dasar pertimbangan agama semata-mata. Ketentuan ini tampaknya tidak hanya berlaku bagi penganut Islam, tetapi juga orang-orang yang beragama Kristen, Hindu, Budha atau bahkan penganut Marxisme.[106] Muslim tersebut harus tetap menyadari dan waspada agar tidak menganggap ideologi yang dianutnya itu sebagai Islam itu sendiri. Sebab jika ia menganggap ideologinya sebagai Islam yang sesungguhnya, maka ia telah mempersempit dan menisbikan Islam. Ali Merad mengatakan bahwa:

> "The ideologization process of religion in the Muslim world takes place in a wider context, which has allowed contemporary Muslim thought to make decisive shifts from the traditional theological field to the sociological one, and to formulate the content of 'Islam' in terms of norms and values of sociopolitical order. As a result, this may relativise Islam, if not relegate it to the background, or to definitely conceal the spesific values of the relegion."[107]

Gambaran tentang Negara Islam

Dalam polemik di atas, Natsir (A. Muchlis) mengemukakan salah satu sebab mengapa orang tidak sependapat dengan gagasan persatuan agama dan negara adalah karena terdapatnya gambaran keliru mengenai Negara Islam. Natsir menganggap kekeliruan tersebut karena ketidaktahuan mengenai gambaran Negara Islam yang sesungguhnya. Kekhalifahan Usmaniah terakhir di Turki yang menurut Soekarno dianggap sebagai Negara Islam, oleh Natsir dinilai tidak mencerminkan ciri-ciri Negara Islam. Kekhalifahan ini penuh penyimpangan-penyimpangan Islam dalam praktik kenegaraannya. Natsir mencoba menjernihkan gambaran Negara Islam sebagaimana yang dipahami Soekarno maupun kalangan nasionalis yang antipersatuan agama dan negara.

Gambaran kaum Orientalis tentang Negara Islam yang penuh penyimpangan seperti yang dikemukakan Natsir memang seringkali muncul ke permukaan. Ini bukan merupakan suatu gejala baru. Gambaran keliru mengenai Negara Islam telah muncul semenjak lahirnya karya-karya awal Orientalis mengenai Islam. Diduga, melalui karya-karya awal Orientalis Barat inilah tersebar gambaran keliru tentang Islam dan Negara Islam. Lahirnya karya-karya ini pada mulanya didorong oleh keinginan untuk mengkritik dan menyerang Islam sebagai agama. Langkah ini diambil sehubungan dengan kekalahan Eropa Kristen menghadapi kekuatan militer kaum Muslim dalam Perang Salib (abad 11–13).[108]

Kekalahan Eropa Kristen dalam perang salib yang berlangsung lebih dari dua abad itu menyebabkan kota-kota suci umat Kristen jatuh ke tangan kaum Muslimin. Kekalahan ini menimbulkan dendam berkepanjangan terhadap Islam. Berita tentang jatuhnya Konstantinopel (1453) dan Wina (1529) yang merupakan kota-kota penting bagi orang Kristen, telah menimbulkan perasaan malu, marah, dan kebencian. Para penguasa Kristen di Eropa bersumpah untuk mengusir umat Islam dari kota-kota yang telah diduduki tersebut. Mulai saat itu pulalah timbul usaha untuk

menyerang Islam, tidak saja dari segi kekuatan kemiliteran, tapi juga dari segi ideologis intelektual. Bentuk penyerangan terhadap Islam yang disebutkan terakhir, dilakukan dengan cara menulis buku yang memberikan gambaran yang tidak benar mengenai Islam dan kaum Muslimin. Inilah fase sejarah awal permusuhan Barat terhadap Islam dan kaum Muslimin.

Tentang Nabi Muhammad misalnya, oleh buku-buku kaum Orientalis itu, digambarkan sebagai seorang yang sering mengalami penyakit ayan (*epilepsi*), skizofrenia, gila perempuan, penjahat, pendusta dan lain-lain. Oleh karena itu, Islam yang dibawa Muhammad bukanlah ajaran yang benar. Agama yang benar hanyalah Kristen yang diajarkan oleh Yesus Kristus. Agama Islam yang disebarluaskan di Eropa Barat pada periode ini dianggap mengajarkan Trinitas (tritunggal). Tiga unsur trinitas itu adalah Nabi Muhammad, Teravagant, dan Apollo.[109]

Di zaman Rudolf de Ludheim, Ernest Renan, Nicolas de Cuse, Vives, Maracci dan Prideaux terdapat anggapan bahwa agama Islam itu adalah kumpulan ajaran sesat yang berasal dari setan. Kaum Muslimin adalah orang-orang yang buas. Terdapat pula nyanyian yang melukiskan Nabi Muhammad 'berhala emas' dan masjid-masjid sebagai kuil-kuil kuno yang penuh patung-patung dan gambar-gambar. Pencipta "nyanyian Antakia" (*chanson d'Antioche*) melukiskan hal itu dalam lagu-lagunya.[110]

Pelecehan melampaui batas juga dilakukan Ernest Renan, Orientalis terkemuka Perancis yang pada 1862 berkata bahwa:

> "Agama Islam itu terpecah secara perlahan-lahan dan pada saat ini, Islam runtuh berantakan. Islam bagi Eropa merupakan suatu hal yang sama sekali tidak ada; Islam adalah fantatisme, seperti di Spanyol pada zaman Philip II dan di Italia zaman Paus Pius V Islam hampir tidak dikenal."[111]

Pelecehan itu diulangi kembali di tahun 1883. Ia mengatakan bahwa Islam merupakan suatu mata rantai yang paling berat yang pernah dibicarakan oleh umat manusia. Maka melepaskan seorang

Muslim dari agamanya adalah suatu jasa yang sangat bernilai.[112] Bila seorang sejarawan Barat sekaliber Renan memiliki pandangan distortif terhadap Islam, maka bisa dibayangkan betapa buruk dan hinanya Islam di mata masyarakat awam di Barat masa itu.

Berbagai serangan yang bersifat ideologis-intelektual terus-menerus dilakukan pihak Orientalis Barat terhadap Islam. Serangan Barat ini begitu hebat, oleh karena dilakukan secara gencar dan keji tanpa mengindahkan norma-norma kesusilaan. Tentang hal ini Dr. Wilfred Cantwell Smith berkomentar: "*The West today has little inkling of how mordant and sustained was its earlier denigration of Islam.*"[113]

Kemudian, bagaimana gambaran Negara Islam dalam pandangan kaum Orientalis ini? Di kalangan kaum Orientalis terdapat aneka ragam pandangan tentang Negara Islam. Setelah perang dunia kedua, terdapat kecenderungan sebagian kaum Orientalis mulai rasional dan objektif dalam memahami Islam. Hal ini mungkin karena kemajuan ilmu pengetahuan dan mulai redanya sikap permusuhan Barat terhadap kaum Muslimin. Kemampuan mereka untuk melihat Islam secara objektif dan rasional sangat berpengaruh pada pandangan mereka tentang Negara Islam. Mereka tidak lagi bersikap apriori tanpa alasan yang jelas, dan mulai menampakkan simpati dan sikap hormat kepada Islam, penganut serta sejarah peradabannya. Kajian-kajian Islam yang dilakukan Orientalis periode ini tidak lagi dimaksudkan untuk menghancurkan Islam atau untuk tujuan-tujuan imperialis kolonialis, melainkan untuk maksud-maksud mulia.

Kaum Orientalis yang bersimpati kepada Islam inilah yang kemudian menjadi 'mediator' antara peradaban Barat dengan dunia Islam. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang lalu menjadi 'guru' bagi para ilmuwan Muslim yang belajar Islam di Barat. Kaum Orientalis yang masuk kategori bersimpati pada Islam itu antara lain: Louis Massignon, Bernard Lewis, Montgomerry Watt, Wilfred Cantwell Smith, dan Louis Gardet.

Gambaran konsep Negara Islam yang dikemukakan oleh Louis

Gardet merupakan salah satu contoh simpati Orientalis itu. Sekalipun masih jauh dari kebenaran yang diharapkan, konsep Negara Islam yang diberikan Gardet memberikan petunjuk adanya simpati Gardet dan dunia Kristiani kepada Negara Islam. Penasihat Sri Paus VI ini melukiskan gambaran Negara Islam sebagai "*theocratic laique egalitaire*," artinya:

> "Suatu teokrasi, yakni negara yang di dalamnya kekuasaan dinyatakan bersumber dari Tuhan; negara yang kekuasaannya tertinggi di tangan Tuhan itu bersifat *laique*, artinya bahwa penguasa-penguasanya adalah orang-orang biasa, yakni tidak merupakan lembaga kekuasaan rohani. *Egalitaire* berarti persamaan hak antara penduduk, baik yang biasa maupun yang alim mengetahui agama, baik yang beragama Islam maupun yang bukan Islam."[114]

Gambaran Negara Islam seperti ini tampaknya tidak terdapat di kalangan kaum Orientalis masa itu. Sebelum perang dunia kedua, kaum Orientalis menggambarkan Negara Islam sebagai negara yang identik dengan potong tangan bagi pencuri, hukum rajam sampai mati bagi pezina, hukum cambuk terhadap pemabuk. Atau, sebagaimana yang dikemukakan Natsir, Negara Islam itu identik dengan harem dan poligami. Dengan demikian konsep atau istilah Negara Islam menjadi "momok" menakutkan, bagi orang-orang non-Muslim, maupun umat Islam sendiri. Hal ini terlihat jelas di dunia Barat dan dunia Islam (termasuk Indonesia). Gambaran Negara Islam yang dipahami Soekarno tidak menyimpang jauh dari gambaran yang dikemukakan di atas. Apa yang dikemukakan Soekarno merupakan pergulatan pikiran kaum Orientalis.

Gambaran Negara Islam yang tidak proporsional itu muncul karena kurang pengetahuan tentang ajaran-ajaran Islam, yang akibatnya menimbulkan kesalahpahaman dan penafsiran tentang hakikat Negara Islam. Tentang hukum potong tangan bagi pencuri misalnya, ditafsirkan sebagai hukuman kejam dan tak berperikemanusiaan. Padahal, syariat Islam memberikan kriteria-kriteria tertentu yang perlu dipertimbangkan masak-masak, sebelum men-

jatuhkan hukuman potong tangan. Jadi tidak mudah untuk melaksanakan hukuman ini.

Hukum potong tangan[115] jelas tidak bisa dijatuhkan pada pencuri yang melakukan tindak pencurian karena alasan untuk menyambung hidup (*survival*) atau karena kelaparan yang akut. Di masa kekhalifahan Umar pernah terjadi kasus pencurian seperti ini. Tindakan Umar sebagai kepala negara adalah membebaskan si pencuri tanpa syarat dan memberikan nafkah serta pekerjaan baginya. Sebab Umar mengetahui bahwa negara yang dipimpinnya sedang mengalami krisis perekonomian yang parah. Dalam kondisi demikian, menjatuhkan hukuman potong tangan terhadap pencuri tadi merupakan tindakan menganiaya yang sedapat mungkin harus dihindari.

Demikian pula mengenai hukuman rajam (*jarimal hudud*)[116] bagi pezina. Hukuman ini baru dijalankan manakala telah dilakukan penyelidikan yang seksama. Al-Quran menegaskan bahwa hukum rajam ini baru bisa dilakukan apabila terdapat bukti-bukti yang kuat (akurat) bahwa si pezina memang telah melakukan perbuatannya. Salah satu buktinya adalah adanya pengakuan empat orang saksi.[117] Berat atau ringannya hukuman rajam ini juga tergantung dari status yang disandang tertuduh. Bagi yang belum menikah, hukumannya tidak seberat hukuman yang diterima bagi mereka yang telah menikah.[118]

Hukuman rajam, yang terlihat sepintas 'kejam' dan 'primitif' itu akan tepat guna untuk memberantas kehidupan seksual manusia yang menjurus ke arah promiskuitas (pelacuran) dan menuju suasana permisif atau suasana serba boleh di antara laki-laki dan wanita. Apabila ini terjadi, maka pada dasarnya masyarakat tersebut telah berubah menjadi seperti masyarakat hewan. Akibat yang lebih jauh adalah terjadinya kehancuran struktur kekeluargaan yang kemudian pada suatu titik masa tertentu akan dapat menghancurkan peradaban umat manusia secara keseluruhan.

Negara sebagai Alat

Seperangkat hukum-hukum saja, bagaimanapun kelebihan yang dimilikinya, tidak akan mampu menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera, atau meminjam istilah Al-Quran, *baldatun thayyibatun wa rabbun ghaffur* (negeri yang baik, aman, dan memperoleh ampunan Tuhan). Agar hukum-hukum tersebut mampu menjamin dan membentuk masyarakat yang diidam-idamkan, maka mutlak diperlukan adanya kekuatan eksekutif atau pelaksana. Kekuatan eksekutif tersebut adalah negara. Di sinilah arti pentingnya lembaga negara sebagai alat untuk menerapkan hukum-hukum yang telah ada. Tanpa adanya negara sulit diharapkan adanya ketaatan pada hukum-hukum itu.

Jalan pikiran seperti ini yang nampaknya menguasai pandangan Natsir tentang negara sebagai alat. Dengan demikian pendekatan Natsir terhadap pelaksanaan syariat atau hukum-hukum Islam dalam masyarakat menekankan pada pendekatan *legal formal*. Artinya ia menganggap perlu adanya kekuasaan pemaksa yang sah dan diakui keberadaannya yang diperlukan untuk, dalam batas-batas tertentu, memaksa individu untuk taat dan patuh pada hukum-hukum yang telah ditetapkan. Pendekatan ini berbeda dengan pendekatan Soekarno yang lebih menekankan pendekatan sosialisasi ajaran Islam di kalangan warga negara.

Bagi Natsir, oleh karena negara itu hanya merupakan alat untuk merealisasikan hukum-hukum Allah, maka hal ini dapat diartikan bahwa negara itu sifatnya bisa saja sementara. Sebab manakala tujuan yang dikehendaki Islam telah tercapai, dengan sendirinya ada kemungkinan negara tidak diperlakukan lagi. Konsep Natsir ini menarik, tetapi sayangnya ia tidak memberikan penjelasan yang lebih terinci mengenai kelanjutan keberadaan negara apabila tujuan-tujuan Islam telah tercapai.

Apa yang dijadikan landasan untuk menjadikan negara sebagai alat itu? Landasan utamanya adalah contoh Sunnah Rasulullah Saw. Beliau sebagai Nabi dan negarawan telah menunjukkan perlu-

nya menegakkan Negara Islam (*daulah Islamiyah*). Buktinya: *Pertama,* beliau sendiri menegakkan Negara Islam semasa hidupnya. Hal ini telah dikemukakan di halaman muka. Diketahui pula Rasul bekerja sebagai seorang pelaksana (eksekutif), menjalankan syariat Islam dan administrasi sosial politik. Nabi juga mengirimkan ekspedisi militer ke berbagai daerah yang dikuasainya,[119] bertindak sebagai penunjuk hakim, atau di saat-saat tertentu bertindak sebagai hakim,[120] mengirimkan utusan-utusan ke negara-negara tetangga (untuk menjalin hubungan diplomatik),[121] membuat perjanjian serta memimpin berbagai pertempuran.[122]

Kedua, teladan para sahabat nabi (*khalifah arrasyidin*). Tatkala Rasulullah wafat tanpa meninggalkan pesan (wasiat) tentang siapa yang pantas menjadi pengganti beliau sebagai kepala negara, para sahabat segera mengadakan musyawarah di Saqifah Bani Sa'adah untuk mengangkat Abu Bakar sebagai pengganti Rasul. Hal ini telah menjadi petunjuk kuat bahwa sekalipun Rasulullah telah wafat, mekanisme kenegaraan harus terus berjalan. Dengan demikian, peristiwa pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Rasul merupakan suatu isyarat akan pentingnya menegakkan negara.[123]

Hal ini dapat juga diartikan bahwa membentuk negara sebagai alat untuk menjalankan hukum-hukum Allah itu tidak terbatas pada zaman Rasulullah hidup saja. Tetapi terus sepanjang zaman selama hukum-hukum Allah itu bersifat langgeng (abadi) dan akan tetap terjamin atau terjaga kebenarannya sampai akhir zaman.[124] Pandangan bahwa hukum Allah itu dapat ditinggalkan untuk sementara waktu atau terbatas keberlakuannya karena faktor geografis atau sosiologis, adalah bertentangan dengan keyakinan kaum Muslimin.

Sifat dan watak asli hukum-hukum Allah (syariah Islam) memberikan bukti lain tentang keharusan menegakkan negara sebagai alat untuk menerapkan hukum-hukum tersebut. Yaitu dengan terdapatnya petunjuk kuat bahwa hukum-hukum itu diwahyukan demi menciptakan negara dan mengorganisasikan

berbagai aspek kehidupan sosial, politik, ekonomi maupun budaya dalam masyarakat umat manusia.

Yang menjadi sifat dan watak asli hukum-hukum Allah itu, *pertama,* bahwa hukum-hukum itu meliputi sejumlah hukum dan aturan, yang dalam tingkatan tertentu, membentuk suatu sistem sosial. Oleh karena di dalam sistem hukum ini aturan pokok yang berkenaan dengan kehidupan manusia sebagai makhluk sosio-kultural dapat ditemukan. Misalnya yang berkenaan dengan kehidupan keluarga dan sanak kerabat,[125] toleransi beragama,[126] perjanjian damai dan perang,[127] tindak pidana dan perdata[128] dan lain-lain. *Kedua,* yaitu bahwa pelaksanaan semua hukum-hukum itu mempunyai tingkat ketergantungan yang besar dengan keberadaan negara yang akan dijadikan alat untuk melaksanakannya. Jadi terdapat kemungkinan kecil umat Islam dapat menjalankan hukum-hukum Allah ini, apabila tidak terlebih dahulu membangun suatu negara.

Untuk memperjelas apa yang telah dikemukakan ini, kita coba mengutip kembali tulisan Natsir dalam polemiknya dengan Soekarno:

> "Islam mewajibkan kepada semua orang Islam laki-laki dan perempuan supaya menuntut ilmu. Islam mempunyai undang-undang 'kewajiban belajar', kata orang sekarang. Bagaimana undang-undang Islam ini dapat berlaku, kalau tidak ada kekuasaan pemerintahan (negara) yang akan melaksanakan agar undang-undang itu dapat dijalankan?
>
> Islam mewajibkan supaya orang Islam membayar zakat sebagaimana mestinya. Bagaimana undang-undang 'kemasyarakatan' ini mungkin berlaku dengan beres, kalau tidak ada pemerintah untuk mengawasi berlakunya.
>
> Islam mempunyai undang-undang yang menetapkan hak-hak dan kewajiban kedua pihak dalam perkawinan dan perceraian, yang adil dan sempurna, dan melindungi hak laki-laki dan perempuan lebih sempurna daripada undang-undang perkawinan manapun juga. Akan tetapi undang-undang ini, sudah terang tidak akan berlaku sebagaimana mestinya, bila tidak ada suatu kekuasaan untuk menghukum si bersalah, yang melanggar batas-batas yang telah ditetapkan oleh undang-undang

itu. Tentang perzinahan, Islam menetapkan beberapa aturan, antara lain supaya orang jangan menghampiri perzinahan, pokok kejatuhan tiap umat. Bagaimana bila perzinahan ini mungkin disingkirkan, apabila negara yang memegang kekuasaan mengangkat pundak dan menganggap urusan ini urusan 'prive' semata-mata, sebagaimana yang kita lihat keadaannya dalam negeri-negeri yang memisahkan Agama dan Negara seperti di Barat sekarang dimana perzinahan dan kecabulan merajalela."[129]

Sehubungan dengan pandangan negara sebagai alat inilah Natsir menganggap tidak perlu adanya *ijma ulama* tentang keharusan bersatunya agama dengan negara. Sebab ada atau tidak ada ijma, keberadaan negara di dunia ini memang suatu keharusan.

Negara Islam: Teokrasi atau Demokrasi?

Menjelaskan bentuk Negara Islam bukanlah pekerjaan yang mudah. Di kalangan pemikir politik Islam, persoalan bentuk Negara Islam masih merupakan arena perdebatan yang hangat dan berkepanjangan. Terasa betul sulitnya mencari bentuk Negara Islam tersebut. Akibatnya sering terjadi kesimpangsiuran dalam memahami bentuk Negara Islam. Sebagian pemikir politik Islam ada yang beranggapan bahwa Negara Islam itu merupakan negara teokrasi, sedangkan yang lainnya menganggap Negara Islam sebagai demokrasi dan antinegara diktator.

Dalam polemik Soekarno dan Natsir, kasus serupa ini dapat ditemukan. Soekarno beranggapan bahwa Islam adalah ajaran yang paling demokratis. "Tidak ada satu agama yang menghendaki kesamarataan lebih daripada Islam,"[130] demikian tulis Soekarno dalam salah satu tulisannya. Karena itulah Soekarno beranggapan, bahwa bentuk negara yang dikehendaki Islam adalah demokrasi. Ia juga yakin bahwa hanya di dalam negara demokrasi, umat Islam dapat memperjuangkan aspirasinya. Berdasarkan pandangan ini Soekarno menolak bentuk diktator atau totaliter, sebab tidak sesuai dengan watak Islam yang demokratis.

Bagaimana bentuk Negara Islam menurut Natsir? Tentang

bagaimana mengembangkan syura, menurut Natsir semuanya tergantung pada ijtihad umat Islam, karena Islam tidak menetapkan secara kaku dan pasti.[131]

Dalam salah satu kesempatan Natsir pernah mengemukakan bahwa sejauh menyangkut umat Islam, demokrasi adalah hal yang pertama, sebab Islam hanyalah mungkin berhasil dalam suatu sistem yang demokratis. Melalui sistem demokrasi mereka mempunyai kesempatan membuat peraturan hukum yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam.[132]

Keyakinan Natsir ini pada dasarnya mencerminkan dirinya sebagai seorang demokrat. Ia bersikap kritis dan tidak senang terhadap tindakan politik diktatorial. Perjalanan karier politiknya sebagai seorang politikus dan negarawan, terutama ketika ia menjadi perdana menteri (1950–1951),[133] membuktikan hal tersebut. Di pengujung tahun 1950-an (menjelang lahirnya gagasan demokrasi terpimpin) Presiden Soekarno melakukan tindakan diktatorial, yaitu membubarkan Dewan Konstituante serta 'mengubur' partai-partai politik Natsir. Mohammad Hatta[134] mengkritik tindakan Soekarno ini:

> "Adalah keyakinan kami yang pasti bahwa lembaga-lembaga demokrasi di Indonesia yang cukup kukuh untuk mampu mengatasi kelemahan-kelemahan yang ada. Adalah pasti bahwa demokrasi di Indonesia dapat memberikan penyelesaian bagi persoalan-persoalan kami, asal partai-partai politik siap untuk mengemban tanggung jawabnya. Potensi masih cukup di kalangan rakyat Indonesia—dalam partai atau di luarnya—yang bila diterapkan secara realistis akan dapat mengerjakan semua yang diperlukan bagi pemulihan kepercayaan yang penuh terhadap demokrasi."[135]

Dukungan Natsir terhadap demokrasi tidaklah layak membutakan mata kita akan kritik-kritiknya terhadap demokrasi. Menurut Natsir, demokrasi memang paling menghormati prinsip *syura* (musyawarah) tetapi tidaklah berarti ia sepenuhnya sesuai dengan prinsip-prinsip kenegaraan Islam. Dalam polemiknya dengan Soekarno itu, terlihat bahwa ia mencari dasar suatu pemerintahan

negara. Dasar pemerintahan negara, menurut Natsir telah jelas dan pasti (*qath'i*), yaitu Islam. Jadi prinsip pemerintahan negara ini tidak boleh yang lain, sekalipun ditentukan melalui musyawarah parlemen atau meminta persetujuan mayoritas warga negara. Dalam hubungan inilah Natsir pernah menyatakan bahwa untuk dasar negara, Indonesia hanya mempunyai dua pilihan, yaitu sekularisme (*la-diniyah*), atau paham agama (*dini*).[136]

Maka negara yang dikehendaki Natsir adalah negara yang pada prinsipnya diatur oleh hukum-hukum Allah (syariat Islam). Apabila demikian, apakah Natsir berkesimpulan bahwa bentuk Negara Islam adalah teokrasi? Ternyata Natsir tidak pada kesimpulan demikian. Negara Islam menurut Natsir bukanlah teokrasi.

Dalam salah satu pidatonya yang berjudul "Sumbangan Islam Bagi Perdamaian Dunia," Natsir menyatakan bahwa sekalipun dalam Islam terdapat ahli-ahli agama (ulama) yang menguasai berbagai cabang ilmu pengetahuan Islam, mereka tidaklah dapat disamakan dengan pendeta dalam agama Kristen. Para pemuka agama Islam ini tidak diangkat seperti para pendeta yang diangkat melalui upacara agama oleh pembesar negara (kaisar atau kepala negara) dan pemuka gereja (paus atau kardinal). Para pemuka Islam ini juga tidak diperlukan oleh lingkungan sosial untuk melakukan ibadah secara khusus kepada Allah sebagaimana para pendeta Kristen. Mereka tidak lebih hanyalah imam, orang yang memimpin shalat. Keberadaan imam sebagai suatu jabatan resmi tidak pernah dikenal dalam Islam. Lebih lanjut Natsir mengatakan:

> ". . .tidak ada kependetaan dalam Islam ialah lantaran dalam Islam tidaklah ada 'Gereja' dalam arti suatu badan yang bekerja sama tetapi berdiri sendiri dan terpisah dari negara. Dalam Islam, seorang Muslim dalam hidupnya sehari-hari baik mengenai hubungannya dalam masyarakat atau negara tidak mungkin dapat melepaskan keislamannya itu dalam tiap-tiap tindakan. Dengan demikian jiwa atau kehendak agama menjadi harus meresap di seluruh lapisan masyarakat.[137] Karenanya tidaklah ada dalam Islam apa yang dinamakan'perpisahan Gereja dengan Negara'."[138]

Dari uraian ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Natsir tidak mengemukakan secara jelas bentuk Negara Islam. Ketidakjelasan konsepnya tentang bentuk Negara Islam ini semakin tampak dalam tulisannya yang lain. Di dalam tulisannya itu dinyatakannya bahwa Islam adalah "perpaduan antara demokrasi dan otokrasi atau sistem politik diktatorial."[139] Natsir tidak menjelaskan secara mendalam dan meyakinkan teorinya ini. Akibatnya, paling tidak bagi penulis, konsepnya ini memberikan kesan adanya kekaburan gambaran tentang bentuk Negara Islam.

Mengapa hal ini terjadi?

Timbulnya kekeliruan memahami bentuk Negara Islam karena baik orang-orang yang mendukung Negara Islam maupun yang menolaknya, sama-sama secara sembarangan menggunakan istilah atau konsep Barat untuk mengungkapkan maksud atau pemahaman-pemahaman tertentu mengenai bentuk negara. Acapkali ditemui dalam buku-buku pemikiran politik Islam yang ditulis para Muslim modernis yang mengungkapkan bentuk Negara Islam sebagai negara demokrasi, teokrasi, diktator, sosialis dan lain-lain.

Usaha sembarangan menarik istilah atau konsep politik Barat yang kemudian diterapkan dalam sistem politik Islam, tampaknya tidak saja menciptakan pertentangan atau kerancuan ilmiah, tetapi juga mengandung bahaya yang serius. Maka terdapat kemungkinan besar kita akan melihat persoalan-persoalan kenegaraan Islam yang pernah muncul dalam perjalanan sejarahnya dianalogikan atau bahkan disamakan dengan persoalan serupa yang muncul di dunia Barat.

Hussein Alatas mengingatkan bahwa kita tidak boleh mengabaikan suatu peristiwa dari unit (kesatuan) sosiohistorisnya sebagai suatu keseluruhan. Oleh karena setiap peristiwa terkait secara organis dengan masyarakat dan situasi yang di dalamnya peristiwa itu menjadi bagiannya.[140] Kecenderungan di kalangan Muslim modernis mengidentifikasikan Islam sesuai dengan nasionalisme, demokrasi, sosialisme, teokrasi atau diktatorisme yang pada dasarnya merupakan usaha agar Islam tampak modern

dan *up to date*. Tindakan seperti ini merupakan pengingkaran terhadap Islam, sebab:

> "...memperkecilnya dari suatu wadah yang lengkap menyeluruh dan dari suatu pandangan dunia yang lengkap menjadi suatu benda yang berubah sifatnya, yang memiliki konotasi sangat berbeda menurut acuan peradaban Barat yang melahirkan istilah-istilah ini."[141]

Perlu dipahami juga bahwa apabila orang-orang Barat berbicara secara fasih konsep negara demokrasi, teokrasi atau diktator atau konsep-konsep sejenis itu, mereka menggunakan konsep tersebut disertai dengan ingatan tentang peristiwa-peristiwa sosio-politik Barat yang memang secara nyata pernah muncul di negeri mereka. Penggunaan konsep-konsep tersebut bukan saja jelas dan gamblang, tetapi juga mudah dipahami. Penyebutan dan penggunaan konsep-konsep ini otomatis akan memberikan gambaran dalam diri orang yang menyebutkannya tentang apa yang telah dan kini terjadi di seputar sejarah Barat. Inilah yang mungkin merupakan rahasia mengapa konsep-konsep Barat itu mampu menciptakan perubahan yang dapat menaklukkan pola berpikir kaum Muslim.

Konsep demokrasi misalnya, telah memukau para Muslim modernis (termasuk Soekarno) di sebagian dunia Islam. Padahal kita tahu bahwa konsep demokrasi umumnya diterapkan di dunia Barat dengan arti seperti yang diberikan oleh para pencetus Revolusi Perancis. Yakni suatu prinsip kenegaraan yang sangat mengagungkan prinsip kebebasan (*liberte*), persamaan (*egalite*) dan persaudaraan (*fraternite*) di antara semua warga negara dalam bidang sosial, politik, dan ekonomi. Di samping itu, prinsip ini juga mengakui dan membenarkan asumsi bahwa "suara rakyat adalah suara Tuhan" dan "kehendak rakyat bersifat mutlak." Kedua asumsi ini berarti bahwa adanya hak mutlak warga negara untuk menentukan apa saja melalui keputusan suara terbanyak (*vooting*).

Konsep demokrasi seperti ini jelas berbeda dan menyimpang jauh dari konsep demokrasi yang asli yang lahir dan ditemukan di Yunani Kuno. Bagi orang-orang Yunani, konsep demokrasi yang

berasal dari istilah *demos* (rakyat) dan *kratos* (pemerintahan)—pemerintahan dari, oleh dan untuk rakyat (*from the people, by the people? and to the people*)—dimaksudkan sebagai suatu pemerintahan oligarkhis, yaitu pemerintahan yang dipegang oleh segelintir warga negara yang tidak merupakan wakil dari seluruh penduduk. Karena di Yunani kuno itu terdapat pula masyarakat budak. Mereka tergolong kelompok mayoritas yang tidak punya hak-hak seperti yang dimiliki warga negara.

Membandingkan konsep demokrasi Eropa dan Yunani kuno dengan prinsip kenegaraan Islam akan memberikan kesan bahwa Islam cenderung sesuai pada prinsip-prinsip demokrasi di Eropa itu, karena Islam mengajarkan persamaan manusia dalam semua bidang kehidupan. Yang membedakan derajat mereka hanyalah tingkat ketakwaannya kepada Allah. Tetapi patut pula diingat bahwa Islam mewajibkan kepatuhan mutlak kaum Muslimin kepada hukum-hukum Allah yang berdasarkan Al-Quran dan Sunnah Rasulullah Saw. Kewajiban ini memberikan batasan kepada rakyat untuk membuat hukum-hukum atau peraturan-peraturan berdasarkan "kehendak rakyat yang bersifat mutlak" yang merupakan bagian tak terpisahkan dari konsep demokrasi Barat modern. Garis pemikiran seperti inilah yang Natsir menganggap Islam tidak sepenuhnya cocok dengan gagasan-gagasan demokrasi Barat.

Dalam prinsip kenegaraan Islam ada satu kecenderungan yang secara lahiriah mirip dengan prinsip demokrasi yang dimiliki oleh negara-negara komunis, seperti Rusia. Sebagaimana yang terdapat dalam Islam, dalam sistem demokrasi komunis, ideologi juga ditempatkan di atas kebebasan warga negara dalam membuat undang-undang kenegaraan. Hanya dalam kerangka ideologi ini saja suara mayoritas warga negara dapat memainkan peranan yang efektif. Pembuatan undang-undang yang berada di luar kerangka ideologis tertalak. Kemiripan lahiriah ini terdapat hanya pada kulit luarnya saja karena, *pertama,* Islam mendasarkan semua konsep kenegaraannya pada hukum-hukum Allah yang tak berubah dan mutlak kebenarannya, sedangkan ideologis komunis (yang fungsinya

telah mirip dengan agama) hanyalah merupakan teori ciptaan manusia yang mungkin dapat berubah sesuai dengan perubahan struktur politik. *Kedua,* karena Islam menyerahkan pemahaman dan penafsiran hukumnya pada *ijtihad* umat Islam sendiri. *Ijtihad* ini dapat saja berubah atau diubah agar sesuai dengan perkembangan zaman.[142]

Demikian pula dengan sistem pemerintahan teokratis. Sistem kenegaraan Islam mempunyai kemiripan dengan teokrasi, yaitu apabila pengertian teokrasi dimaksudkan dengan sistem kenegaraan yang semua aturan hukumnya bersumberkan hukum-hukum Tuhan. Tetapi Islam menolak apabila ia diartikan sebagai sistem kenegaraan yang diperintah oleh Tuhan secara langsung atau melalui suatu kelas kependetaan.

Dari uraian di atas dapatlah disimpulkan bahwa penggunaan konsep-konsep sistem kenegaraan yang tidak berkaitan dengan Islam bisa merupakan jebakan yang dapat menjerumuskan seorang pengkaji bentuk-bentuk kenegaraan Islam. Oleh karena itu diperlukan kehati-hatian yang mendalam sekalipun tidak harus berlebihan, dalam mengkaji bentuk Negara Islam lewat konsep-konsep Barat.

Catatan

1 Timbulnya masalah agama dan negara ini, bila ditelusuri secara historis, berakar pada peristiwa *Jawi Hisworo* (lihat Bab 3 di atas). Panitia Nasionalisme Jawa (*Committe vor Het Javansche Nationalisme*) yang didirikan karena terjadinya peristiwa *Jawi Hisworo,* mengecam kalangan Sarekat Islam agar tidak "mencampur-adukkan antara agama dan politik". Pertikaian mengenai soal ini kemudian dilanjutkan kalangan Marxis radikal seperti Alimin P. Sebagai seorang Marxis radikal yang antiagama, ia mengajak anggota-anggota Sarekat Islam agar jangan mencampurkan agama dengan perserikatan dan menghendaki supaya Sarekat Islam diganti namanya menjadi Sarekat India. Lihat Noer, *Pengantar ke Pemikiran, op.cit.,* hal. 186; Van Niel, *Munculnya Elit, op. cit.,* hal. 204.

2 Artikel ini ditulis dalam *Panji Islam* No. 20, 20 Mei 1940; No. 21, 27 Mei 1940; No. 23, 10 Juni 1940; No. 24, 17 Juni 1940; No. 25,

24 Juni 1940; dan No. 26, 1 Juli 1941; lihat juga, *Di Bawah Bendera Revolusi,* hal. 403–446. Dalam penguraian gagasan polemik buku ini, penulis sepenuhnya mengutip tulisan Soekarno tentang masalah ini dalam *Di Bawah Bendera Revolusi.*

3 *Ibid.,* hal. 303–304.

4 M. Natsir, *Capita Selecta,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 432. Artikel-artikel polemik Natsir dalam *Panji Islam* seluruhnya terdapat dapat buku ini. Dari buku ini pulalah penulis mengutip gagasan Natsir tentang agama dan negara. Artikel Natsir tersebut merupakan terbitan No. 27, 8 Juli 1940; No. 28, 15 Juli 1940; No. 29, 22 Juli 1940; No. 30, 29 Juli 1940; No. 31, 5 Agustus 1940; No. 32, 12 Agustus 1940; No. 35, 2 September 1940; No. 36, 9 September 1940; No. 37, 16 September 1940.

5 Halide Edib Hanoum (1. 1984) adalah seorang penulis produktif asal Turki. Di saat terjadinya peperangan antara Turki dan Inggris, ia dan suaminya berjuang bersama-sama dengan Mustafa Kemal Attaturk, tetapi setelah kemerdekaan Turki tercapai ia harus migrasi ke luar negeri disebabkan tekanan pemerintah Attaturk terhadapnya.

6 Soekarno, Di *Bawah Bendera, op. cit.,* hal. 404.

7 *Ibid.,* hal. 404.

8 *Ibid.,* hal. 404.

9 *Ibid.,* hal. 405.

10 *Ibid.,* hal. 407.

11 *Ibid.,* hal. 406.

12 *Ibid.,* hal. 407. Garis bawah dari penulis.

13 'Saya Kurang Dinamis,' dalam *Ibid.,* hal. 452.

14 *Ibid.,* hal. 451.

15 *Ibid.,* hal. 452. Garis bawah dari penulis.

16 *Ibid.,* hal. 432.

17 *Ibid.,* hal. 437-438.

18 *Ibid.,* hal. 438.

19 *Ibid.,* hal. 438.

20 *Ibid.,* hal. 444.

21 *Ibid.,* hal. 445.

22 Al-Quran 51: 56.

23 Natsir, *Capita Selecta, op. cit.,* hal. 436.

24 *Ibid.,* hal. 436.

25 *Ibid.,* hal. 438.

26 *Ibid.,* hal. 438–439.

27 *Ibid.*, hal. 440.
28 *Ibid.*, hal. 442.
29 *Ibid.*, hal. 434.
30 *Ibid.*, hal. 441.
31 *Ibid.*, hal. 442–443
32 *Ibid.*, hal. 443. Lihat juga hal., 481–488.
33 *Ibid.*, hal. 443.
34 *Ibid.*, hal. 448.
35 *Ibid.*, *hal.* 448.
36 *Ibid.*, hal. 452.
37 *Ibid.*, hal. 452.
38 *Ibid.*, hal. 452.
39 *Ibid.*, hal. 453.
40 *Ibid.*, hal. 456–457.
41 *Ibid.*, hal. 470.
42 *Ibid.*, hal. 470.
43 *Ibid.*, hal. 489.
44 *Ibid.*, hal. 489.
45 Rasulullah pernah menyatakan, "Sampaikanlah dariku walaupun cuma satu ayat."
46 Soekarno, *Di Bawah Bendera, op. cit.*, hal. 452.
47 *Ibid.*
48 Sharon Siddiqui, "Islam Kontemporer: Agama atau Ideologi," dalam *Pesantren* (Jakarta: P3M), No. 3/vol. IV, 1978, hal. 22–23.
49 Prinsip *tauhid* menempati posisi paling sentral dalam ajaran Islam. Ia merupakan ajaran Muhammad Saw. yang diekspresikan dalam kalimat *la ilaha ilallah* (tiada Tuhan kecuali Allah). Kalimat ini merupakan pernyataan yang membedakan seorang Muslim dengan seorang kafir. Dari titik tolak prinsip tauhid inilah berkembang seluruh dimensi pemikiran dan tingkah laku seorang Muslim. Lihat, Abul A'la Maududi, *Towards Understanding Islam* (IFSO, USA, 1970), hal. 86.
50 Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam,* terj. HE Zarkasyi dan TI, Syam (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), hal. l.
51 Ali Abdar Raziq, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm* (Bahts fie al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam), (Mesir: Mathba'ah, 1925).
52 *Ibid.*, hal. 32.
53 Kata pengantar Ahmad Tafsir dalam buku terjemahan Ali Abdar Raziq, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* (Bandung:

Pustaka Salman, 1985).

54 Raziq, Al-Islam, *op. cit.,* hal. 49.

55 EIJ Rosenthal, *Islam in The Modern National State* (Cambridge University Press, 1965), hal. 86.

56 Ali Abdar Raziq, "Kekhalifahan dan Dasar-dasar Kekuasaan," dalam J. Donohue dan J.L. Esposito (eds.), *Islam dan Pembaruan, Ensiklopedi Masalah-masalah* (Jakarta: Rajawali, 1984), hal. 46.

57 *Ibid.,* hal. 49.

58 G.E. Von Grunebaum, *Islam: Essays in The Nature and Growth of A Cultural Tradition* (London: Routladge and Kegan, 1961), hal. 198.

59 *Ibid.,* hal. 198.

60 Rosenthal, *Islam, op. cit.,* hal. 86.

61 Al-Quran 4 : 59

62 Muhammad Ridwan Lubis, *Pemikiran Soekarno Tentang Islam dan Unsur-unsur Pembaruannya,* Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 1987, hal. 306.

63 *Ibid.,* hal. 305.

64 Soekarno, "The National State and The Ideals of Islam (1953)": Feith, *op. cit.,* hal.165–170.

65 Lihat Syafii, *Islam, op. cit.,* hal. 124–176.

66 Mengenai cikal bakal atau asal usul negara lihat, RH. Soltau, *An Introduction to Politics* (London: Longmans,1960), hal. 51–57; Ibnu Khaldun, *Tentang Masyarakat, op. cit.,* hal. 140–142.

67 Tiga Strata Sosial Masyarakat Yunani ini diambil dari pendapat Plato. Masing-masing kelompok strata sosial mempunyai tugas dan fungsi tersendiri. Plato, "The Republic Book II," dalam Saxe Commins and Robert N. Linscott, *The Social Philosophers* (New York: Modern Pocket Library, 1954), hal. 117–118.

68 Justus D. Kaplan, *The Pocket of Aristoteles* (New York: Pocket Books, Inc., 1960), hal. 278.

69 Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1981), hal. 278.

70 Philip Babcock et. al. (eds.), *Webster's Third New International Dictionary of English Language* (Springfield, Massachussets: G. and C. Merriam Com., 1961), hal. 2228.

71 Harold J. Laski, *State in Theory and Practice* (London: George Allen and Unwir 1960), hal. 21.

72 Abdul Karim Zaidan, *Rakyat dan Negara dalam Islam,* terj. Muttahid

Ajwar (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 17.

73 Lihat *Al-Qur'an* 2 : 159, 185; 3 : 4, 138; 12 : 111, 64.

74 Lihat *Al-Qur'an* 15 : 9.

75 Syafi'i, *op. cit.,* hal. 16.

76 Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman,* (London: Oxford, 1969).

77 Zaidan, *op. cit.,* hal. 12.

78 Menurut para ilmuwan politik, Piagam Madinah dapat merupakan piagam atau konstitusi tertulis pertama di dunia (*first written constitution in the world*). Nabi Muhammad menandatangani piagam ini pada tahun 1 Hijriah (622 M) sebagai tanda lahirnya Negara Islam pertama. Lihat, Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad Saw.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

79 Watt, Muhammad, *op. cit.,* hal. 222; Pergolakan, *op. cit.,* hal. 24–36.

80 Arnold Toynbe, *La Grande Avanture de L'humanite,* (Paris: Elsevier, 1977), bab "Mahomet, Le Prophete et L'homme d'Etat, Vers 570–632, hal. 344–349.

81 Michael Hart, *Seratus Tokoh yang paling Berpengaruh dalam Sejarah,* terj. Mahbub Junaidi, (Jakarta: Pustaka,1983) hal. 27. Dalam bukunya ini, Hart menempatkan Nabi Muhammad sebagai tokoh yang paling berpengaruh dan berhasil dalam sejarah umat manusia. Nabi Muhammad ditempatkan pada urutan pertama di antara seratus tokoh besar dunia.

82 Mengenai kehidupan kenegaraan masa para khalifah pengganti Rasul ini lihat, Abul A'la Maududi, *Khilafah dan Kerajaan,* terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1984).

83 Lilia Ben Salem, "La Notion de Pouvoir dans L'Oevre D'Ibnu Khaldun," dalam, *Chaihier Internationaux de Sociologie, vol. IV* Jullie-Decembre, 1973, hal. 294.

84 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* (Lahore: Ashraf, 1971), hal. 154.

85 Doktrin dua buah pedang merupakan doktrin Agustinus yang kemudian dikembangkan oleh Thomas Aquinas. Doktrin ini mengajarkan bahwa di dunia ini hanya terdapat satu masyarakat yaitu masyarakat Kristiani. Dalam pengawasan Tuhan masyarakat ini mempunyai dua pemimpin yaitu paus dan kaisar, dua prinsip otoritas, kekuasaan spiritual para pendeta dan kekuasaan temporal para raja serta dua hierarki jabatan pemerintahan, tetapi tidak pembagian antara manusia dalam negara

dan masyarakat. George Sabine, *History of Political Theory* (New York: Henry Holt and Company, 1954), 225–226. Mengenai gagasan Agustinus ini dapat dipelajari dari tulisannya, "The City of God," dalam Calverton, *op, cit.,* hal. 63–68.

86 EIJ Rosenthal, *Political Thought in Medival Islam: An Introductory Outline* (London: Cambridge University Press, 1959), hal. 23.

87 Assad, *The Principles, op. cit.,* hal. 2.

88 *Ibid.,* hal. 23.

89 Richard H. Pfaff, "Disengagement from Traditionalism in Turkey and Iran," dalam C. Welch (ed.), *Political Modernization, a Reader In Comparative Political Change* (California: Wadworth Publishing Company Inc., 1976), hal. 106.

90 Mengenai awal perkembangan agama Kristen di bawah kèkuasaan emperium Roma dapat dipelajari dari hasil-hasil studi Edward Gibbon, *The Decline and Fall of The Roman Empire,* (London: Chatto and Windus, 1968), hal. 39–41; Herbert J. Muller, *The Uses of The Past* (New York: The New American Library, 1960), hal.144–130; Max Dimont, *Jews, God and History* (New York: the New American Library, 1962), hal. 131–156; AM. Renwick, *The Story of The Church* (London: Inter Versity Fellowship, 1968). Lihat juga, Toynbee, La Grande Avanture, *op. cit.,* hal. 323–330.

91 Kalim Saddiqui, "Beyond the Muslim Nation-State," dalam, IR Faruqi and A.O. Nassef, *Social and Natural Science* (Jeddah: Hodder and Stoughton,1981), hal. 91. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang perkembangan gerakan Islam yang bersifat politis radikal ini, lihat Abdul A'la Maududi, *Process of Islamic Revolution* (Lahore: Islamic Publication, 1967); Muhammad Al-Gazali, *Fiqhus Sirah,* terj. Abu Laila dan Mohammad Thohir (Bandung: Al-Ma'arif,1985).

92 Para orientalis sejak ratusan tahun yang lalu telah banyak menulis berbagai buku tentang ajaran Islam. Pada umumnya karangan-karangan mereka dinilai negatif oleh umat Islam. Oleh karena tujuan mereka mempelajari Islam adalah untuk mencari sisi kelemahan Islam dan umat Islam, bahkan tidak sekadar itu, mereka juga seringkali berupaya untuk menyerang dan menghancurkan Islam. Terdapat perkembangan menarik setelah Perang Dunia II usai. Tulisan-tulisan kaum orientalis justru banyak yang menaruh simpati kepada Islam dan kaum Muslimin. Tersebutlah mereka di antaranya: Fritjof Shuon, A. Toynbee, Thomas Carlyle, Thomas Arnold, Edward Gibbon, HR Gibb, L. Stoddard, Michael Hart, Maurice Bucaille, Edward Said, Roger

Garaudy dan lain-lain. Suatu studi menarik mengenai kaum orientalis dan karya-karya mereka dapat dipelajari dalam: Edward Said, *Orientalisme,* terj. (Bandung: Pustaka Salman, 1985); Kata Pengantar Harun Nasution dalam Gustave Von Grunebaum, *Islam Kesatuan Dalam Keragaman,* terj. (Jakarta: Yayasan Penghidmatan,1983); Maryam Jamilah, *Islam dan Modernisme,* terj. Syafiq A. Mugni dan A. Jainuri, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1982), hal. 129–148; A. Muin Umar, *Orientalisme dan Studi Tentang Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

93 Ijtihad (*intelectual exercise*) adalah usaha sungguh-sungguh untuk memahami ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam Al-Quran dan Sunnah Rasulullah Saw. Dengan maksud menetapkan hukum-hukum Islam dalam berbagai masalah. Mereka yang melakukan ijtihad dinamakan *Mujtahid.* Menurut Ahmad Hasan, seorang Mujtahid wajib tahu bahasa Arab dan ilmu-ilmu lainnya seperti tafsir Quran, ushul Fiqh, ilmu *mustholahul* Hadis. Tanpa menguasai persyaratan ini, seseorang tidak dapat dinamakan Mujtahid. Ahmad Hasan, *Ijma,' Qiyas, Madzhab, Taqlid,* (Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren Persis, 1984) hal. 59.

94 Kesan tentang sikap pribadi Soekarno ini dapat diamati dari tulisan Ahmad Hassan dan Natsir. Lihat: Hasan, "Membudakkan Pengertian Islam", dalam *Islam dan Kebangsaan, op. cit.,* hal. 67–137; Natsir, *Capita, op. cit.,* hal. 472–473.

95 Ridwan Lubis, *op, cit.,* hal. 384.

96 Hal ini terbukti pada tahun 1960 tatkala ia membubarkan partai Masyumi yang merupakan salah satu simbol kekuatan Islam di Indonesia. Alasan pembubaran Masyumi seperti ini jauh dari dapat dipertanggungjawabkan daripada alasan yang menyatakan bahwa pembubaran partai Islam itu karena tokoh-tokohnya (Natsir dan Syafruddin Prawiranegara) terlibat dalam pemberontakan PRRI menentang kekuasaan totaliter Soekarno. Bandingkan dengan Noer, *Gerakan Modern, op. cit.;* hal. 342–343.

97 Nurcholis Madjid, "The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia: From a Participant's Point of View," dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussein, *Readings on Islam In South East Asia,* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), hal. 379.

98 Mohammad Natsir, *Fiqhud Da'wah,* (Malaysia: International Federation of Student Organization, 1981), hal. 12.

99 Al-Quran 2 : 208.

100 Mohammad Natsir, "The Danger of Secularism," dalam Feith, *op. cit.,* hal. 215.

101 *Ibid.,* hal. 215–216.

102 *Ibid.,* hal. 217.

103 Pandangan Natsir tentang kaum sekularis ini mirip dengan gagasan Karl Marx dan Engels. Dalam salah satu tulisan, mereka pernah menyatakan: "C'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'home..... l'home, c'est le monde de l'homme, l'etat, la societe. Cet etat, cette societe produiscent la religion .... (manusialah yang membuat agama, bukan agama yang membuat manusia....... manusia, dunia manusia, negara, masyarakat. Negara itulah, masyarakat itulah yang menciptakan agama.......) Karl Marx et Engels, "Critique de la Philosophie du Droit de Hegel," dalam Jean Pierre Bagot, led., *L'Experience Religieus,* (Paris: Hachette, 1973), hal. 19.

104 Natsir, *op. cit.,* hal. 217.

105 Nurcholis Madjid, "Cita-cita Politik Kita", dalam Posco Carvallo dan Dasrizal (penyunting), Aspirasi Umat Islam Indonesia (Jakarta: Leppenas, 1983), hal. 4.

106 "Marxisme adalah sebuah agama", demikian tulis Schumpeter. Oleh karena bagi para penganutnya, Marxisme memberikan dua prinsip yang fungsinya mirip dengan prinsip yang dimiliki setiap agama. *Pertama,* Marxisme memberikan suatu sistem tujuan-tujuan tertinggi yang mencakup makna kehidupan dan merupakan tolok ukur mutlak (*absolute standard*) untuk menilai berbagai kejadian dan tindakan; *kedua,* Marxisme memberikan suatu petunjuk tentang tujuan-tujuan tersebut yang menyatakan secara tidak langsung suatu rencana penyelamatan bagi umat manusia. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1950), hal. 5.

107 Terjemahan, "Proses ideologisasi agama di dunia Islam terjadi dalam konteks yang lebih luas yang mana telah membiarkan pemikiran Muslim kontemporer menciptakan perubahan-perubahan yang menentukan dari bidang teologi tradisional ke bidang yang bersifat sosiologis, serta merumuskan isi 'Islam' dipandang dari segi norma-norma dan nilai-nilai tatanan sosial politik. Akibatnya, hal ini dapat menisbikan Islam, kalau bukan mengenyampingkan atau jelas-jelas menutup nilai-nilai khusus agama tersebut. Dikutip dari Alexander S. Cudsi & Ali E. Hilal Dessouki, "Islam and Power" dalam Madjid,

op. cit., hal. 4.

108 Sejarawan mencatat bahwa benih-benih peperangan Salib ini sebenarnya telah tumbuh pada awal abad VIII, yaitu ketika pasukan kaum Muslimin mengancam hendak menyerbu Barat melalui kota Tours dan Poitiers (732 M). Semenjak itu, Eropa Kristen mulai merasa ngeri akan bahaya gelombang serangan kaum Muslimin. Maka pertempuran yang terjadi tiga abad kemudian, di dataran Syiria dan Mesir antara pasukan Islam dengan Kristen, sebenarnya merupakan kelanjutan suasana genting tersebut. Perang Salib yang merupakan salah satu perang terbesar dalam sejarah peradaban Islam–Kristen ini terjadi secara bergelombang dari tahun 1098 sampai tahun 1248 M. Menurut Profesor M.A. Enan, Perang Salib ini disebabkan karena dua faktor, yaitu: *pertama,* faktor moral. Hal ini terlihat dari watak peperangan ini. Perang Salib merupakan revolusi kepercayaan dan sentimen keagamaan. Umat Kristen merasa memiliki kewajiban moral untuk turut serta dalam peperangan besar ini, misalnya pada saat merebut "pusara Kristus" di kota Yerusalem. Faktor *kedua,* adalah yang berkaitan dengan sosial dan materi. Suasana Eropa abad IX sangat feodalisis. Suasana ini menekan rakyat jelata. Seruan Perang Salib menolong rakyat jelata ini untuk membebaskan diri mereka dari suasana feodalistis itu. Mereka memenuhi seruan Perang Salib dengan harapan agar beroleh jaminan masa depan. Dalam perkembangan selanjutnya, kedua faktor ini terwujud dalam bentuk semangat: *conquest* (penaklukan) dunia Islam. Lihat: M. Enan, *Detik-detik Menentukan Dalam Sejarah Islam,* terj. Mahyuddin Syaf (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), hal.132–145.

109 Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad,* terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya,1982), hal. Iiv.

110 *Ibid.*

111 Ernest Renan, "De la Part des Peuples Semitique dans l'Histoire de la Civilisation," dikutip G.F. Pijper, dalam *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonèsia 1900–1050,* terj. Tujimah dan Yessy A. (Jakarta: UI Press, 1984), hal. 101.

112 Renan, "Islam et la Science", dalam *ibid.*

113 Terjemahan: "Dunia Barat hari ini hanya mengetahui sedikit sekali betapa kejinya penghinaan-penghinaan yang dilontarkan secara terus-menerus terhadap Islam pada masa yang lalu," Rasyidi, *Koreksi Terhadap, op. cit.,* hal. 58.

114 *Ibid.,* hal. 83. Penjelasan mendalam mengenai teori Gardet ini lihat

tulisannya, *La Cite Musulmane: Vie Social et Politique,* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1954).

115 Lihat Al-Quran 5 : 38–39.

116 Hukum rajam *(jarimal hudud),* yaitu suatu bentuk hukuman terhadap seseorang penzina dengan melemparinya dengan batu.

117 Lihat Al-Quran 4 : 15–16.

118 Ibnu Rusyd membuat beberapa katagori para pelaku penzina dan jenis hukumannya, yaitu: (1) pelaku *muhshin* dan sudah kawin; (2) orang yang belum kawin (*ghoiru muhshin*); (3) orang-orang merdeka dan hamba; (4) lelaki dan perempuan. Sedangkan jenis hukumannya dapat berupa rajam, cambuk atau pengasingan. Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid,* terj. A. Hanafi (Jakarta: Bulan Bintang, 1970). Lihat juga Mahmud Syaltut, *Islam Sebagai Aqidah dan Syariah,* terj. Bustami A. Gani dan Johar Bahry (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), jilid III, hal. 120–127.

119 Ekspedisi militer yang pernah dilakukan Rasul antara lain yaitu: (1) pada tahun pertama Hijriah; Rasul mengirim Hamzah bin Abdul Muthalib memimpin pasukan Muslimin berkekuatan 30 orang ke wilayah taklukan. Kemudian di bulan Syawal tahun itu juga Rasul memerintahkan Ubaidah bin Al-Harist dengan membawa 60 orang pasukan untuk mengawasi lembah Rabiqh. Pada bulan berikutnya, Dzulqa'idah, Sa'ad bin Abi Waqash diperintah untuk memimpin pasukannya pergi mengawasi para kafilah Quraisy yang menentang kekuasaan Rasul. Juga (2) pada tahun kedua hijriah, Rasul sendiri keluar memimpin ekspedisi menghadapi pasukan Musyrikin dan kaum bani Dhimran di daerah Waddan. Ekspedisi dengan tujuan serupa juga dilakukan Rasul pada bulan Rabi'ul Awwal dan Jumadil Awwal pada tahun yang sama. Lihat: Al-Ghazaly, *Fiqus Sirah, op. cit.,* hal. 362-370; Jalaluddin Rahmat, *Islam Alfernatif,* (Bandung: Mizan, 1986), hal. 234 Haekal, *Sejarah Hidup, op. cit.,* hal. 484–495.

120 Misalnya, pada saat Rasulullah menjatuhkan hukuman pada seorang pemimpin *Khamar* (minuman yang memabukkan) dengan empat puluh kali cambukan. Lihat: Syaikh Mahmud Syaltut, *op. cit.,* hal.129.

121 Misalnya, pada akhir tahun keenam Hijriah (627 M) Nabi mengirimkan surat seruan masuk Islam kepada Heraclius (Kaisar Romawi Timur), Chosru (Kaisar Persia), raja Kristen di Ghassan (Syiria) dan raja-raja Yaman, Oman, Bahrein dan Abessinia. Lihat, M.A. Enan, *Detik-detik, op. cit.,* hal. 277 dan seterusnya.

122 Lihat, *Toynbee. La Grande Avanture, op. cit.,* hal. 347. Perjanjian

yang pernah dibuat Rasul antara lain perjanjian Hudaibiah. Sedangkan pertempuran yang pernah dipimpinnya yaitu perang Badar, Uhud dan Khandak.

123 Di kalangan pemikir Sunni dan Syiah terjadi pertentangan pendapat sekitar persoalan ini. Kalangan Syiah berpendapat bahwa tidak mungkin Rasul wafat tanpa menunjuk seorang kepala negara yang akan menggantikannya untuk menjadi pembimbing dan pengarah urusan kenegaraan kaum Muslimin. Sebabnya karena Nabi Muhammad Saw. amat memperhatikan pengangkatan pemimpin ini. Setiap kali Nabi mengirimkan ekspedisi militer ke wilayah-wilayah taklukan, pasti ditunjuknya seorang panglima, terkadang beberapa orang, agar apabila ia terbunuh yang lain bisa menggantikannya. Apabila beliau sendiri pergi, tak lupa beliau menunjuk seorang pengganti untuk mengatur negara. Bahkan pada saat beliau hijrah meskipun hanya untuk beberapa hari, beliau menunjuk Ali bin Abi Thalib sebagai wakilnya untuk menyelesaikan persoalan yang terjadi di Makkah. Keyakinan kaum Syiah ini diperkuat oleh adanya *nash* (pernyataan Al-Quran dan Sunnah Rasul).
Kalangan Sunni berpendapat lain, Nabi tidak pernah menunjuk seseorang untuk menggantikannya apabila beliau wafat. Diyakini bahwa Nabi telah membentuk suatu masyarakat Islam dan telah mengakhiri misi kenabiannya. Oleh karena itu yang diperlukan hanyalah seorang pemimpin politik yang ditunjuk atas dasar musyawarah kaum Muslimin. Jadi bukan atas dasar *nash*. Mengenai pandangan kaum Sunni ini lihat: Syibli Nu'mani, *Umar Yang Agung*, terj. Karsidjo Djoyosuwarno, (Bandung: Pustaka Salman, 1981), hal. 72-86; Watt, *Pergolakan Pemikiran, op. cit.*, hal. 37–41; Maududi, *Khilafah op. cit.*, hal. 112–119; Marcel Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, terj. HM Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang,1980), hal.174 dan seterusnya. Mengenai pandangan kaum Syiah tentang persoalan ini lihat, Ali Syariati, *Wasiat atau Musyawarah*, terj. M. Hasyem (Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, 1985); Umar Hasyem, *Saqifah Awal Perselisihan Umat* (Jakarta: Yapi, 1987); Jalaluddin, Islam, *op. cit.*, hal. 243–244; H. Abu Bakar Aceh, *Syiah Rasionalisme Dalam Islam*, (*Solo:* Ramadhani, 1984), hal. 17–21; HM Rasjidi, Apa itu Syiah? (Jakarta: Harian Umum Pelita,1984), hal. 3–7; Yan Richard, *Le Shi'isme En Iran, Imam et Revolution*, (Paris: Librarian D'Amarique et D'Orient, 1980), hal. 12.

124 Lihat Al-Quran, 15 : 9.

125 Lihat Al-Quran, 4 : 19; 49:13, 8, 36; 2: 83, 117; 5: 106; 6 : 152; 9 : 113; 16: 90; 17: 26; 24: 22; 30: 38; 35: 18; 42: 23; 59:7.
126 Lihat Al-Quran 60: 8; 2 : 256; 109: 6; 6 : 108.
127 Lihat Al-Quran 4 : 94; 2:190–191; 8:58, 61; 9:6; 16:95; 33: 70; 9: 1, 4, 7; 60: 8–9;16 : 91-95; 25: 52; 22: 40.
128 Lihat Al-Quran 5 : 45; 2: 178, 182; 4:11–12, 176, 92.
129 Natsir, Capita, *op. cit.,* hal. 441.
130 Dikutip dalam Lubis, *op. cit.,* hal. 284.
131 Dikutip dalam Syafii, *Islam, op. cit.,* hal.130.
132 Dikutip oleh Kahin, "Mohammad Natsir," dalam Puar, *op. cit.,* hal. 333.
133 Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia,* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), hal. 146–176.
134 Lihat brosur Hatta, *Demokrasi Kita* (Jakarta: Panji Masyarakat, 1960).
135 Dikutip oleh Feith dalam: *Indonesian, op. cit.,* hal. 94.
136 Mohammad Natsir, "Islam Sebagai Dasar Negara," dalam, Syafi'i, *op. cit.,* hal. 127.
137 Mohammad Natsir, *Sumbangan Islam bagi Perdamaian Dunia,* (Jakarta: U.B. Ideal, 1953), hal. 24.
138 *Ibid.,* hal. 31.
139 Syafi'i, *Islam, op. cit.,* hal.130.
140 Hussein Alatas, *The Democracy of Islam* (The Haque and Bandung; W. Van Hoevw, 1956), hal. 8.
141 Sayyid Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang,* terj. A. Hadi, (Jakarta: Pustaka Firdaus,1985), hal. 55.
142 Assad, *The Principles, op. cit.,* hal. 20.

5

REFLEKSI ATAS POLEMIK AGAMA DAN NEGARA

Bab ini merupakan catatan reflektif-elaboratif atas beberapa isu penting dalam polemik Soekarno dengan Natsir yang telah diuraikan dalam bab sebelumnya. Tidak semua isu polemik dibahas. Di awal tulisan akan disoroti paradigma Soekarno (rasionalisme, modernisme Islam, dan sekularisme politik), para pewaris dan pelanjut gerakan sekularisasi (sekularisme) politik Soekarno (Nurcholish Madjid, KH Abdurrahman Wahid dan Megawati Soekarnoputri), pertarungan ideologis kubu partai sekuler PDI-P Megawati versus kekuatan Islam politik (partai-partai Islam), dan sikap politik TNI (Tentara Nasional Indonesia) menghadapi pertarungan itu.

Di bagian akhir akan disoroti polemik agama dan negara yang berkembang di era reformasi seperti yang terjadi antara Denny JA versus Sumargono di harian *Kompas,* dan kelompok Islam Liberal dan Islam Literal yang sampai sekarang ini masih terjadi perdebatan yang hangat. Polemik Denny dan Sumargono penting dikemukakan karena merefleksikan kebangkitan kembali isu posisi agama dalam negara. Di sisi lain polemik agama dan negara Denny dengan Sumargono bisa dilihat sebagai suatu wacana publik (*public discourse*) yang penting bagi proses demokratisasi Indonesia di Orde Reformasi saat ini.

Begitu pula polemik agama dan negara antara Islam Liberal dan Islam Literal menjadi penting dikemukakan karena menyangkut perbedaan pandangan dalam wacana Islam itu sendiri. Hal ini seperti mengulang perdebatan antara kelompok Pembaruan Islam yang dipelopori Nurcholish Madjid dan kawan-kawan dengan kelompok Islam Politik. Kemunculan polemik antara Islam Liberal dan Islam Literal ini sebenarnya menandakan bahwa perdebatan mengenai konsep Negara dalam pandangan Islam itu sendiri belum selesai.

Paradigma Soekarno

Kita mulai dengan refleksi atas tulisan dan pemikiran Soekarno. Publikasi artikel-artikel Soekarno di *Panji Islam* tentang agama dan negara, untuk ukuran zaman itu, merupakan tulisan-tulisan yang menghentakkan. Semacam *shock therapy* bagi masyarakat ketika itu. Gagasan-gagasan Soekarno selain berani, juga melawan arus *mainstream.* Ia menentang "kekolotan" kiai-kiai dan ulama pesantren, menentang purdah, membela sekularisasi politik dan membela langkah-langkah politik Kemal Attaturk terang-terangan. Gaya penulisan Soekarno tajam, langsung ke inti persoalan (*straight to the point*). Kata-kata yang dipakainya tegas, keras dan jauh dari kesan eufimistik (penghalusan) dan 'berputar-putar.' Ia seperti umumnya orang Barat yang kalau membahas suatu persoalan langsung ke inti permasalahan. Jauh dari kesan karakter seorang priyayi Jawa.[1]

Dalam artikelnya, "Saya Kurang Dinamis," dalam *Di Bawah Bendera Revolusi,* ditegaskannya bahwa tulisan-tulisannya yang membuat 'keonaran' itu dimaksudkan agar membangunkan umat Islam yang beku dan 'ngantuk.' Dan hanya dengan cara demikian umat Islam bisa dibangunkan dari 'tidurnya.' Dalam istilahnya yang lain, untuk membangunkan umat Islam itu diperlukan 'palu godam' seperti yang biasa dipakai orang-orang besar dalam sejarah. Orang-orang besar yang dimaksudnya adalah Hitler dan Mussolini.

Bisa kita bayangkan dan mengerti mengapa tokoh-tokoh umat Islam seperti Hassan, Natsir, Agus Salim menanggapi keras artikel-artikel Soekarno itu. Menariknya, Soekarno sendiri menyadari akan semua risiko dan tanggapan keras kalangan umat Islam itu. Membaca polemik mereka, kita menangkap kesan Soekarno tidak menampakkan sikap menyerah kalah sehingga perlu mengubah pandangan-pandangannya. la tetap meyakini kebenaran tesis-tesisnya tentang agama dan negara. Soekarno konsisten. Keteguhan Soekarno nampak dari tidak adanya perubahan pandangan dalam artikel-artikel yang ditulis meskipun telah dikritik tajam oleh pemuka-pemuka Islam. Keyakinan akan kebenaran pandangannya itulah yang kemudian membuat Soekarno perlu menyatakan bahwa hanya sejarah kelak yang membuktikan benar salahnya pemikiran yang dikemukakan dalam semua artikelnya.

Soekarno mengagumi karya-karya kaum orientalis Barat adalah fakta yang tidak mungkin disangkal kebenarannya. Kekaguman itu tentu mudah dipahami. Sebagai kaum intelektual yang terdidik Barat (*western educated*); Soekarno sudah sangat akrab dengan metode dan filosofi pemikiran Barat dan karya-karya kaum Orientalis Barat sejak usia dini. Dalam cara berpikir dan menganalisis berbagai persoalan sosial, politik dan agama, Soekarno relatif tidak memiliki perbedaan terlalu signifikan dengan kebanyakan cara berpikir dan menganalisis kaum intelektual atau orientalis Barat.[2] Fenomena ini yang setidaknya tampak dalam logika berpikir yang dipakainya dalam polemik agama dan negara dengan Natsir.

Artikel-artikel Soekarno dalam polemiknya dengan Natsir memperlihatkan kepada kita banyaknya kutipan pendapat kaum Orientalis. Ini bukti Soekarno mengagumi mereka. Satu atau dua saja ia mengutip ayat Al-Quran atau Hadist Nabi Muhamad Saw. Pendapat para ulama salaf sama sekali tidak dikutip Soekarno. la mengutip Frances Woodsmall, Dr. Noordman, Harold Armstrong, Stephan Ronald, Klinghard, H.E. Holoum, dan Ameer Ali. Pendapat mereka, misalnya Woodsmall, bahkan dikutip berkali-

kali. Mengutip pendapat kaum Orientalis tentu bukan suatu kekeliruan paradigmatik atau sebuah kesalahan berpikir, karena banyak pemikir Islam, termasuk Natsir sendiri tidak jarang mengutip pandangan-pandangan mereka. Untuk melukiskan Islam sebagai suatu ajaran komprehensif, bukan sekadar sistem teologi tetapi juga mencakup peradaban, Natsir misalnya mengutip pendapat Sir Hamilton Gibb.[3]

Namun, yang patut dipertanyakan adalah sikap Soekarno atas tulisan-tulisan kaum Orientalis itu. la terkesan menerima secara membabi-buta pemikiran kaum Orientalis itu. Dengan kata lain Soekarno terkesan dogmatis, menelan begitu saja pandangan Orientalis tanpa sikap kritis. Apa yang dikatakan kaum Orientalis itu seakan apriori benar. Tulisan kaum Orientalis dijadikan sumber penulisan sejarah tanpa melakukan kritik sumber atau verifikasi akademis yang memadai atas tulisan kaum Orientalis itu. Padahal kritik sumber sangat vital dalam membangun suatu argumentasi sejarah yang bisa dipertanggungjawabkan secara akademis. Karena kecenderungan dogmatik itulah terbangun dalam diri Soekarno bahwa di matanya semua pendapat kaum Orientalis itu rasional, progresif, modern dan sesuai dengan tuntutan zaman.

Tidakkah Soekarno melihat bahwa pendapat kaum Orientalis itu, selain tentu ada yang benar dan objektif, tapi juga memiliki kelemahan-kelemahan mendasar? Tidakkah Soekarno memperhatikan bahwa generasi kaum Orientalis di zamannya, apalagi zaman sebelumnya (seperti Ernest Renan) mengidap *phobia* bahkan anti-Islam? Dalam hal ini Natsir benar mengeritik sikap dogmatik Soekarno terhadap kaum Orientalis itu. Soekarno mestinya mengkritik terhadap pandangan kaum Orientalis itu. Dogmatisme Soekarno itu merupakan ironi sejarah. Mengapa? kaum intelektual sekaliber Soekarno tentulah semestinya memahami bahwa tradisi keilmuan kaum Orientalis (orientalisme) pada umumnya, sesungguhnya dibangun atas dasar kebencian dan sikap permusuhan terhadap Islam dan kaum Muslimin.

"Di atas itu, seperti dikatakan Edward Said, Orientalisme

merupakan instrumen strategis imperialisme dan kolonialisme selama berabad-abad.[4] Melalui orientalisme itulah dunia Islam dihancurkan. Inilah ironisme Soekarno itu. Ia menentang mati-matian imperialisme dan kolonialisme di satu sisi, tapi di sisi lain menjadi pendukung pandangan kaum Orientalis. Sikap dogmatisme atau 'percaya saja' (meminjam istilah Soekarno sendiri) itu menunjukkan gejala di mana Soekarno pada masa itu barulah merupakan seorang pemikir konsumen intelektual. Bukan produsen pemikiran-pemikiran kritis.

Di sisi lain artikel-artikel Soekarno justru menunjukkan kenyataan sebaliknya. Ia demikian kritis terhadap sumber-sumber pemikiran Islam. Soekarno menolak mentah-mentah mengonsumsi pemikiran-pemikiran para ulama, kiai dan bahkan imam mazhab. la demikian bersemangat membedah, mengkritik dan 'membongkar' sumber pemikiran dan tradisi Islam. Soekarno, misalnya tanpa ragu dan berani mengkritik keras riwayat-riwayat hadis yang dikodifikasi oleh para ahli hadis terkemuka. Soekarno misalnya mengkritik keras hadis-hadis Imam Bukhari dan Muslim yang dinilainya tidak semuanya benar dan bisa dipertanggungjawabkan. Kritik hadis Soekarno itu, sebagaimana diakuinya, didasarkan pandangan kaum Orientalis, Golziher (atau Gibb). Begitu juga terhadap para ulama dan kiai yang 'percaya saja' atau dogmatis terhadap warisan tradisi Islam, Soekarno menyebut mereka 'kaum *fiqh* yang tak tahu sejarah' dan 'kiai *sontoloyo*'. Bagi Natsir penyebutan demikian merefleksikan arogansi intelektual Soekarno.

Kritisisme Soekarno itu tentu saja positif. Dengan kritisisme itu Soekarno relatif berhasil membangun citra Islam yang rasional, modern dan progresif. Oleh karena itu tidak mengejutkan apabila banyak kaum terpelajar di masa itu yang terpengaruh dan menerima interpretasi Islam Soekarno. Dari sisi ini pula Soekarno patut memperoleh penghormatan sebagai pemikir rasionalis Islam.

Filosofi Rasionalisme Soekarno. Artikel-artikel Soekarno juga menyiratkan hal lain; memahami Islam haruslah secara rasional. Islam dalam pandangan Soekarno adalah ajaran-ajaran yang sesuai

dengan 'akal merdeka'. Ia menolak keras prinsip 'percaya saja' terhadap ajaran-ajaran Islam. Kebenaran di mata Soekarno seakan sama atau identik dengan 'akal merdeka' atau rasionalisme, sehingga apa pun yang tidak sesuai dengan akal tidak benar dan mesti ditolak. Benarkan demikian? Apakah akal merupakan satu-satunya sumber kebenaran? Bisa dan validkah akal dijadikan satu-satunya sumber pengetahuan manusia? Adakah sumber kebenaran dan pengetahuan lain selain akal? Membaca keseluruhan artikel Soekarno muncul kesan bahwa Soekarno mengabaikan persoalan-persoalan itu dalam memahami agama, khususnya Islam.

Benar bila dikatakan agama mestilah dipahami oleh akal. Akal memang diakui sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Namun, akal bukanlah satu-satunya sumber kebenaran dan pengetahuan. Ada sumber pengetahuan lain di luar akal, yaitu wahyu dan intuisi. Wahyu diketahui melalui kitab suci (Al-Quran). Asumsi bahwa akal satu-satunya sumber kebenaran dan pengetahuan telah lama ditolak dalam dunia filsafat dan secara empiris telah menimbulkan tragedi kemanusiaan. Kritik keras terhadap rasionalisme terjadi justru di dunia Barat sendiri yang gejalanya telah dimulai sejak dekade-dekade pertama abad XX.[5]

Di antara pengkritik rasionalisme paling keras di Barat di masa itu adalah tokoh-tokoh aliran Frankfurt (*Frankfurt School*). Adalah gejala menarik mengapa Soekarno demikian mengagungkan 'akal merdeka' sementara kritik-kritik tajam dan penolakan terhadap rasionalisme di Barat telah menggejala di masa itu. Para teoritisi Marxis, atau Neomarxis seperti aliran Frankfurt melakukan kritik substansial terhadap paham rasionalisme Barat yang dianut Soekarno. Tidakkah Soekarno membaca karya-karya pengkritik rasionalisme seperti Adorno, Horkheimer, dan Herbert Marcuse? Bila Soekarno tidak membaca karya-karya mereka, hal ini tentu menarik karena menunjukkan bahwa ketika ia menuliskan artikel-artikel itu Soekarno belum membaca karya-karya aliran Frankfurt itu.

Pandangan Soekarno terhadap rasionalisme akan mungkin

berbeda apabila ia telah menelaah kritik-kritik aliran Frankfurt itu. Ini terjadi, mungkin karena akses Soekarno untuk memperoleh karya-karya mereka itu amat terbatas. Keterbatasan akses inilah yang membuat Soekarno, setidaknya hingga ia menulis artikel-artikel agama dan negara itu, hanya mampu menelaah karya-karya Marxis ortodoks seperti Marx, Lenin, Troksky dan belum menyentuh karya-karya kaum Neomarxis seperti tokoh-tokoh aliran Frankfurt itu.

Soekarno adalah seorang modernis yang terlihat dari banyak tulisannya tentang modernisme dan modernisasi merupakan jargon lain yang kental mewarnai pemikiran-pemikiran Soekarno dalam artikel-artikelnya. Soekarno memastikan bahwa apabila Islam hendak tahan gempuran zaman, maka agama ini harus dimodernkan. Artinya Islam harus dimodernisasi. Kehancuran Islam disebabkan ia antimo-dernisasi.

Modernisme dan modernisasi telah menjadi kenyataan di dunia Islam khususnya Indonesia. Perkembangan modernisme dan modernisasi tidak bisa dipisahkan dari proses imperialisasi dan kolonisasi Barat di dunia Islam itu. Meskipun pada awal dan tahap-tahap perkembangan selanjutnya modernisme dan modernisasi merupakan bagian integral dari imperialisme dan kolonialisme, keduanya diterima secara sukarela sebagai bagian dari negeri-negeri jajahan. Fenomena ini menggejala sebelum munculnya kritik terhadap paradigma modernisme dan modernisasi. Fenomena Kemal Attaturk di Turki dan Soekarno di Indonesia adalah contoh terbaik mengenai hal itu. Kaum modernis di dunia Islam itu secara suka cita mengadopsi paradigma yang berasal dari Barat itu.

Salahkah mereka? Salahkah Soekarno menerima modernisme dan modernisasi itu? Tentu saja tidak. *Pertama,* karena kontak-kontak historis antara dunia Islam dengan negara-negara kolonial Barat telah menjadi kenyataan sejarah yang tak perlu dipungkiri. Dalam konteks itu, modernisme dan modernisasi merupakan bentuk respons dunia Islam terhadap ekspansi kolonialisme Barat.[6] *Kedua,* ketika Soekarno menulis artikel-artikel itu, pengujian empiris atas

paradigma modernisme dan modernisasi belum terjadi seperti dalam dekade-dekade terakhir. Dalam dekade-dekade terakhir paradigma modernisasi terbukti gagal dan perlu direvisi khususnya yang terjadi dalam kasus negara berkembang atau dunia ketiga seperti negara-negara Amerika Latin. Namun, persoalannya adalah sejauh manakah elite-elite intelektual di dunia Islam bersikap kritis terhadap modernisme dan modernisasi itu? Inilah persoalan yang patut dikemukakan dalam kaitannya dengan gagasan modernisme dan modernisasi Islam Soekarno.

Soekarno memiliki kecenderungan mengakomodasi paradigma modernisme dan modernisasi secara serampangan tanpa kritisisme substansial. Ia misalnya menerima modernisme dan modernisasi sebagai sebuah proses sekularisasi dan westernisasi. Modernisasi dalam perspektif Soekarno adalah sekularisasi dan pembaratan masyarakat Islam. Dengan demikian ia terkesan mengabaikan berbagai kelemahan modernisme dan modernisasi sebagai sebuah paradigma berpikir.

Di manakah letak kekeliruan paradigma modernisme dan modernisasi Soekarno? *Pertama,* modernisasi bukanlah suatu fenomena unik yang melulu bersifat Barat seperti yang dibayangkan Soekarno. Gejala modernisasi juga bisa ditemukan di dunia non-Barat. Meskipun tentu sukar ditolak kenyataan bahwa modernisasi mulai terjadi secara masif di negara-negara Barat. Barat telah memulainya sejak munculnya abad Renaisans (abad XIV-XVI). Dalam arti itu, modernisasi berarti suatu proses implementasi nilai-nilai universal seperti berpikir dan berperilaku rasional, menghargai waktu dan efisien, serta berorientasi ke masa depan (*future oriented*), bukan ke masa lampau (*past oriented*). Bangsa atau manusia modern dengan demikian adalah manusia yang menghargai nilai-nilai universal itu.

Kedua, penyamaan atau identifikasi modernisasi sebagai semata-mata westernisasi atau proses pembaratan sukar diterima karena merupakan klaim sepihak Barat atas gejala modernisasi yang dari segi substansinya merupakan gejala universal. Ini

bermakna suatu negara, atau dalam skala lebih mikro—individu dan kelompok sosial—bisa menjalani modernisasi tanpa harus menjadi Barat (*Westernized*). Contoh *par excellence* di dunia Islam adalah Iran. Iran pasca-Khomeini adalah sebuah negara modern berbasis ideologi Islam Syiah yang teramat kental tanpa harus menjadi Barat.

Dalam konteks individu hal itu berarti seorang intelektual Muslim bisa menjadi sangat modern—bahkan kosmopolitan—tanpa harus menjadi Barat (*Westernized*); mengikuti perilaku dan pola berpikir Barat yang asing dari tradisi budaya bangsa dan agamanya. Natsir mungkin bisa masuk dalam kategori ini. Ia reseptif dan akomodatif terhadap nilai-nilai modernisme dan menerima modernisasi tanpa harus seperti Soekarno yang 'kebarat-baratan'.

Ketiga, implementasi paradigma modernisme dan modenisasi secara serampangan (tanpa sikap kritis) telah melahirkan malapetaka kemanusiaan tragis bagi dunia non-Barat, termasuk dunia Islam seperti Indonesia. Gejala modernisasi versi Barat telah mencerabut (*uprooted*) akar-akar tradisi budaya masyarakat Islam yang telah hidup selama berabad-abad. Modernisasi kemudian membuat bangsa itu menjadi bangsa atau manusia yang memiliki kepribadian retak (*split personality*) dan mengalami disorientasi psikokultural.

Tercerabutnya akar-akar tradisi Islam itu, dalam kasus-kasus tertentu di negara-negara Islam, mendorong lahirnya gerakan-gerakan radikal dan 'fundamentalis' yang pada hakikatnya berupaya kembali ke tradisi Islam. Di sisi lain, westernisasi dan modernisasi telah melahirkan pribadi-pribadi yang jauh dari akhlak Islam seperti suka mabuk-mabuk, permisif, memuja kebebasan seksual dan lain-lain. Kasus ini bisa ditemukan dalam kepribadian Kemal Attaturk setelah mengalami proses pembaratan. Ketika berkuasa, demikian pengakuan Armstrong dalam *The Grey Wolf,* Kamal sering berpesta pora, mabuk-mabukan dan berseks bebas. Seks bebas itulah yang menyebabkan 'Bapak Turki Modern' itu mengidap penyakit kelamin (sifilis) yang kemudian merenggut nyawanya.[7] Juga dalam kepribadian Soekarno sendiri. Sejak usia muda Soekarno dikenal

kebarat-baratan; pergaulan bebas dengan lawan jenis, dansa-dansi, dan sikap-sikap hedonistik lainnya.[8]

Konsep modernisasi baik bagi dunia barat. Namur belum tentu baik bagi dunia Islam atau masyarakat Islam. Juga bagi negara-negara non-Barat lainnya yang secara kategoris memiliki karakteristik sosiokultural dan historis yang berbeda dengan Barat. Modernisasi yang berorientasi Barat (*Western oriented*) dengan demikian jelas bukanlah konsep yang 'netral'. Modernisasi sarat nilai (*value laden*). Maka ia bisa menjadi 'obat penyakit' masyarakat Barat, namun bagi masyarakat non-Barat justru menjadi 'racun sosial'. Oleh karena itu praktik konsep modernisasi dalam masyarakat-masyarakat non-Barat perlu mempertimbangkan persoalan ini, kalau modernisasi tidak dikehendaki menjadi 'racun sosial' bagi mereka.

Ini juga kurang disadari Soekarno ketika ia membela mati-matian gagasan modernisasi Kemal. Bagi dunia Barat modernisasi sejalan dengan proses demokratisasi. Ini disebabkan modernisasi di Barat itu berlangsung dalam jangka waktu sejarah yang panjang, evolusioner dan alamiah (*natural*). Modernisasi bukan pula suatu agenda sosial politik keagamaan yang dipaksakan. Faktor inilah yang mengkondisikan keberhasilan agenda modernisasi di dunia Barat. Di sinilah letak perbedaan kasus modernisasi di kebanyakan dunia Islam atau dunia ketiga (non-Barat). Di sana praktik modernisasi berlangsung relatif cepat, singkat, revolusioner dan dipaksakan. Modernisasi tidak berlangsung secara wajar dan alamiah karena proses itu tidak lebih dari proses 'imitasi' paradigmatik, dipaksakan dan artifisial.

Dengan proses modernisasi yang demikian, banyak elite-elite negara-negara Islam atau dunia non-Barat yang mencoba memodernisasi negaranya kemudian terjebak sistem politik otoritarian dan diktatorial. Modernisasi di negara-negara itu justru melahirkan sistem politik otoritarian dan diktatorial. Modernisasi ternyata tidak bisa sejalan dengan proses demokratisasi seperti yang terjadi di Barat.

Rezim-rezim promodernisasi di dunia Islam memaksakan kehendak, represif dan antidemokrasi. Contohnya kasus Turki modern di masa pemerintahan Kemal Attaturk. Ketika berkuasa, Turki memaksakan rakyat meninggalkan tradisi Islam; melarang paksa rakyat memakai *fez* (tutup kepala), mengganti penggunaan bahasa Arab dengan bahasa lain, mengganti syariah Islam yang mengatur keluarga dengan kode sipil Switzerland. Di atas itu semua ia membunuh demokrasi dengan menghancurkan oposisi suku Kurdi dengan cara yang kejam, 1926. Karena dinilai oposan, perkampungan-perkampungan suku Kurdistan diratakan dengan tanah, wanita, dan anak-anaknya dibantai.[9] Munculnya rezim Stalin (komunisme) di Uni Soviet juga contoh terbaik yang menunjukkan bahwa kebijakan modernisasi yang tidak alamiah dan represif melahirkan sistem politik diktatorial. Stalin menghancurkan kekuatan-kekuatan oposisi demokratis, membunuh secara biadab (*blood purge*) musuh-musuh politiknya serta membinasakan rakyatnya sendiri dengan alasan modernisasi Uni Soviet. Demikian juga dalam kasus-kasus rezim promodernisasi di Amerika Latin.[10]

Indonesia di masa Orde Baru Soeharto juga bisa dimasukkan dalam kategori rezim promodernisasi. Modernisasi merupakan bagian terpenting dari upaya pembangunan struktur ekonomi dan politik yang dilaksanakan Orde Baru. Modernisasi di sini juga tidak alamiah dan dipaksakan. Elite-elite Orde Baru mempraktikkan modernisasi yang berorientasi Barat dengan menempuh cara-cara represif. Demi modernisasi ekonomi dan politik Orde Baru menghancurkan kekuatan-kekuatan demokratis; selama lebih tiga dekade. Penindasan-penindasan terhadap hak-hak asasi manusia (HAM) oleh militer (TNI) menjadi bagian tak terpisahkan dari operasi kekuasan rezim promodernisasi. Akibatnya selama lebih tiga dekade Indonesia terjebak dalam sistem politik otoriter. Kekuasaan terpusat pada pribadi Soeharto. Rakyat di level akar rumput (*grass roots*) pasif secara sosial, politik, dan ekonomi.

Indonesia kemudian dijuluki dengan berbagai sebutan yang jauh dari konotasi demokratis dan anti-HAM. Ilmuwan politik

terkemuka ahli Indonesia, Dr. Herbert Feith menyebut Orde Baru sebagai rezim developmentalis-represif (*repressive developmentalist regime*), ilmuwan lainnya menyebut negara otoriter birokratik (*bureaucratic authoritarian state*)[11] yang dilukiskan sebagai negara dengan karakteristik tipikal anti-HAM, antidemokrasi, memiliki tingkat penggunaan kekerasan yang tinggi dalam mengatasi konflik-konflik sosial yang berkembang di masyarakat.[12]

Modernisasi yang dipaksakan Orde Baru itu memang diakui berhasil membangun perekonomian Indonesia. Tetapi keberhasilan itu hanyalah keberhasilan semu bukan keberhasilan yang hakiki. Karena pembangunan ekonomi terbukti hanya memakmurkan segelintir segmen sosial, khususnya kelas menengah, elite-elite politik dan para pengusaha yang mayoritas keturunan Cina.[13] Rakyat di tingkat bawah justru semakin terpuruk. *Trickle down effect* tidak terjadi. Akibatnya pembangunan ekonomi yang telah berlangsung tiga dekade hancur diterpa badai krisis moneter yang melanda Indonesia tahun 1997. Krisis-krisis etika, sosial, politik yang terefleksi dalam berbagai aksi-aksi kekerasan dan kekejaman massal beberapa tahun terakhir memberikan bukti nyata bahwa modernisasi yang dipaksakan tidak berhasil membangun kehidupan negara demokratis.

Pewaris Sekularisme Soekarno

Sekularisme politik yang dipelopori Soekarno tidak pernah mati. Ia tetap hidup dan berkembang dalam dua level sekaligus; level sosialisasi gagasan dan level implementasi dalam bentuk kebijakan-kebijakan negara terhadap Islam politik. Di masa setelah kematian Soekarno (1970) gagasan-gagasan sekularisme politik Soekarno tentang pemisahan agama dari negara dan depolitisasi Islam tetap diberlakukan. Runtuhnya rezim Orde Lama Soekarno (1966–1967) tidaklah secara otomatis mengubah kebijakan sekularisasi Soekarno terhadap Islam. Soeharto, penguasa Orde Baru dalam persoalan hubungan agama dengan negara pada

esensinya tetap mengimplementasikan kebijakan sekularisasi politik.[14]

Pada sisi tertentu bahkan penguasa Orde Baru memperlakukan Islam politik sebagai 'ekstrem kanan' yang harus ditumpas hingga ke akar-akarnya. Kebijakan Orde Baru dalam hal ini kuat dipengaruhi oleh *think tank* CSIS (*Centre for Strategic and International Studies*) yang dibentuk oleh dua perwira tinggi TNI abangan Jenderal Ali Moertopo dan Jenderal Sudjono Umardhani, serta beberapa cendekiawan Katholik radikal etnik Cina seperti Liem Bian Koen dan Liem Bian Kie. CSIS dijadikan,—sekalipun tolak Soeharto,—[15] 'dapur' berbagai kebijakan pemerintah Orde Baru mengikis kekuatan politik Islam. Atas dasar kebijakan yang dirumuskan CSIS inilah Orde Baru Soeharto melakukan kejahatan-kejahatan politik terhadap Islam politik dan kaum Muslimin selama lebih dua dekade (1970–1990).[16] Kejahatan-kejahatan politik itu antara lain, pembantaian umat Islam di Tanjung Priok, Lampung, Aceh, pelarangan pelajar mengenakan busana muslimah (jilbab), pelarangan libur sekolah di bulan Ramadhan (masa Daud Yusuf menjadi Mendikbud), RUU Perkawinan yang bertentangan dengan syariat Islam, masuknya Aliran Kepercayaan dalam GBHN (1978) dan kebijakan fusi partai-partai politik Islam ke satu wadah tunggal PPP (Partai Persatuan Pembangunan) dan lain-lain.

Kebijakan sekularisasi politik Islam Orde Baru tidak hanya didukung oleh kalangan Katholik radikal dan kaum Abangan anti-Islam yang bergabung dalam *think tank* CSIS. Di antara pemikir terkemuka Islam sendiri muncul gerakan-gerakan intelektual yang mengkampanyekan gagasan-gagasan sekularisme seperti tampak dalam gagasan kelompok Pembaruan Pemikiran Islam yang dipelopori Cak Nur (Nurcholish Madjid), Djohan Effendi, Dawam Rahardjo, Usep Fathuddin dan beberapa cendekiawan Muslim muda lainnya di era 1970-an. Hanya agak berbeda dengan pemikiran sekuler Soekarno, gagasan-gagasan Cak Nur dan kelompoknya jauh lebih *sophisticated*, sistematis, terarah dan 'moderat' dan tidak vulgar atau primitif. Sekularisme Cak Nur adalah sekularisme

canggih (*sophisticated secularism*). Meskipun sama-sama menganut sekularisme, gerakan pembaruan ini jelas memiliki perbedaan sangat signifikan dibandingkan dengan kelompok CSIS. Gerakan Cak Nur dimaksudkan untuk menerobos kebekuan berpikir umat Islam, menyegarkan paham keagamaan. Atau dalam istilah Cak Nur, gerakannya merupakan kekuatan pendorong psikologis (*pschy-cological driving force*). Sementara gerakan kelompok CSIS memiliki tujuan deislamisasi dan destruksi Islam Indonesia.[17]

Cak Nur menyatakan dirinya tidak anti-Islam sebagai agama, tapi antipolitisasi Islam. la menolak politisasi Islam untuk kepentingan kelompok ideologis-politik yang tergabung dalam partai-partai Islam. Ia dan kelompoknya mengkampanyekan gerakan antipartai politik Islam sepanjang dekade 1970-an. Terkenal semboyannya ketika itu: *Islam Yes, Partai Islam No!*. Dalam perspektif Cak Nur, kekuatan politik Islam tidaklah selalu identik dengan partai-partai Islam apalagi bila lembaga-lembaga politik itu dijangkiti korupsi, koncoisme, nepotisme dan konflik sesama elite partai yang tak berkesudahan. Lebih dari itu Cak Nur, sama dengan Soekarno, menilai konsep Negara Islam tidak ada dalam sejarah Islam, tidak didukung nash-nash Al-Quran serta sebuah bentuk apologia umat Islam terhadap ekspansi pemikiran dan politik Barat atas dunia Islam selama berabad-abad.[18] la menolak keras Indonesia dijadikan Negara Islam karena Negara Pancasila telah sesuai dengan prinsip-prinsip etika politik Islam.[19] Dari sisi ini, seakan tidak ada perbedaan signifikan antara pemikiran sekularisme Soekarno dengan Cak Nur.

Sebagai terobosan intelektual (*intellectual breakthrough*) pemikiran Cak Nur mungkin saja benar. Pemikirannya yang demikian artikulatif, sistematis, dan argumentatif memiliki daya gugat yang amat kuat terhadap kemapanan dan stagnasi pemikiran Islam Indonesia. Tidak terlalu mengejutkan bila beberapa kalangan menyebut Cak Nur dan kelompoknya dijuluki 'lokomotif pembaruan Islam Indonesia'. Pemikirannya, diakui atau tidak, memberikan dinamika dan *image* tersendiri pada perkembangan pemikiran

keagamaan di negeri ini. Artinya, dari segi wacana intelektual pemikiran Cak Nur berdampak positif bagi perkembangan pemikiran Islam. Dari sisi lain, pemikiran tokoh ini seakan dijadikan *platform* bagi gerakan Islam kultural (*cultural Islam*) pada masa-masa selanjutnya.

Namun, sebagai suatu diskursus politik (*political discourse*) pemikiran-pemikirannya dimanfaatkan dan diperalat rezim Orde Baru untuk mendepolitisasi kekuatan politik Islam. Gagasan 'Tidak ada Negara Islam' yang dikampanyekan Nurcholish misalnya dijadikan alat pembenar rezim Orde Baru untuk mematikan segala bentuk wacana seputar Negara Islam. Dengan dasar itu, Orde Baru melemparkan stigma politik kepada siapa pun umat Islam yang berusaha memperjuangkan aspirasi Negara Islam. Menyadari 'bahaya' ekses negatif sekularisme politik gerakan Pembaruan Cak Nur beberapa tokoh Islam menanggapi pemikirannya antara lain Prof. HM Rasyidi, Dr. Deliar Noer, dan Abdul Qodir Djaelani. Inilah generasi pertama pengkritik pemikiran Cak Nur. Rasyidi menilai gagasan sekularisasi Cak Nur bertentangan dengan prinsip tauhid (keesaan Allah), dan ahistoris sementara Jaelani menilai gagasan mantan tokoh HMI itu tidak memiliki dasar pijakan historis dan dibangun dengan argumentasi ilmiah yang rapuh. Di atas itu Djaelani mengkritik pemikiran Cak Nur sebagai gerakan deislamisasi dan anti-Islam.[20]

Kritik terhadap pemikiran Cak Nur seakan tidak pernah berhenti dengan munculnya generasi kedua pengkritik Cak Nur antara lain Dr. Daud Rasyid, seorang alumni Universitas Al Azhar Cairo (Mesir). Pada intinya Rasyid mengkritik pemikiran Cak Nur sekuler, tidak sesuai dengan syariat Islam, dan bertolak belakang dengan prinsip-prinsip kenegaraan formulasi ulama Islam zaman lampau. Di atas itu, pemikiran Cak Nur adalah produk pengaruh Yahudi, Zionis Israel dan orientalis.[21] Media Dakwah, majalah DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) bahkan menyebut Cak Nur sebagai 'lobi Yahudi di Indonesia.[22]

Pemikiran Cak Nur bukan tanpa pembela. Gagasannya ternyata

diwarisi oleh generasi selanjutnya. Masuk dalam kategori ini adalah Azyumardi Azra, Bahtiar Effendi dan kelompok studi Paramadina. Amien Rais yang dahulu berpikir cenderung segaris dengan para pengeritik Cak Nur, beberapa tahun terakhir ini menunjukkan keberpihakannya pada gagasan Cak Nur. Di sisi lain Cak Nur juga menunjukkan konsistensinya dengan gagasan-gagasannya itu yang tampak dalam karya-karyanya pasca-Chicago.[23]

Di awal 1970-an, gagasan sekularisasi Islam Cak Nur mengejutkan banyak pihak. Karena sebelum melontarkan gagasan itu Cak Nur dikenal sebagai tokoh cendekiawan Muslim muda pewaris tradisi intelektual Natsir. Itu sebabnya Cak Nur dijuluki 'Natsir Muda.'[24] Oleh karena itu harapan umat bahwa dirinya akan muncul sebagai pengganti dan memainkan peran historis seperti tokoh-tokoh Masyumi itu demikian besar. Harapan itu pun bukanlah *wishful thinking* (harapan kosong) mengingat secara intelektual Cak Nur memiliki kapasitas intelektual seperti Natsir. Wawasan pemikirannya luas karena penguasaannya yang baik atas khazanah intelektual (klasik) Islam serta pemikiran (filsafat) modern (Barat). Jadi Cak Nur seperti juga Natsir adalah pemikir kosmopolitan yang mampu menyerap dua khazanah peradaban Islam dan Barat sekaligus. Keluasan wawasan pemikiran itu dimungkinkan karena baik Cak Nur maupun Natsir menguasai bahasa asing. Natsir menguasai bahasa Inggris, Prancis, Arab dan Latin sementara Cak Nur menguasai bahasa Inggris, Arab, Prancis, dan Parsi.

Sebagaimana Natsir, Cak Nur pun sebelum menggulirkan gagasan sekularisasi dikenal sebagai cendekiawan anti-sekularisme dan sekularisasi yang paling gigih. Ia menentang segala bentuk sekularisme dan melihat Barat sebagai antitesis dan bagian dari konspirasi jahat terhadap Islam. Secara pribadi, Cak Nur juga memiliki hubungan amat baik dengan Natsir. Hal itu antara lain karena ayah kandung Cak Nur (Kiai Madjid) memiliki hubungan organisatoris dan emosional yang amat kental dengan Natsir Meskipun lahir dan dibesarkan dalam tradisi NU, Kiai Madjid adalah aktivis Masyumi yang bersemangat di era 1950-an. Lebih

dari itu hubungan kekeluargaan di antara Natsir dan Madjid terjalin akrab.

Tapi, mengapa Cak Nur berubah dan menjadi propagandis sekularisasi dan sekularisme politik? Sebagian pengamat menilai perubahan 'radikal' kepribadian Cat Nur dari seorang 'Natsir Muda' yang anti-sekularisme dan sekularisasi menjadi propagandis sekularisasi dan sekularisme karena keterpukauannya pada kemajuan peradaban Barat setelah ia mengunjungi Amerika Serikat dan menyelesaikan pendidikan doktornya (Ph.D.) di Universitas Chicago.[25] Namun Cak Nur sendiri mengklaim bahwa gagasan sekularisasi yang dicetuskannya tidaklah identik dan selalu berkonotasi sekularisme. Ia menolak tegas persamaan sekularisasi dengan sekularisme, karena keduanya merupakan dua konsep yang sama sekali berbeda. Konsep sekularisasi yang dikemukakannya adalah sebuah konsep sosiologis, bukan konsep filsafat sebagaimana yang diyakini para pengkritiknya. Dalam konteks penafsiran sosiologis, sekularisasi adalah sebuah gerakan sosial yang justru bertujuan mendemitologisasi, dan demistifikasi Islam sehingga yang sakral di dunia ini hanyalah Allah semata. Di luar Allah bersifat duniawi, sekuler.[26]

Tokoh intelektual Muslim lainnya pewaris tradisi sekularisme politik Soekarno adalah K.H. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur. Sekularisme politik Gus Dur perlu disorot karena tokoh ini selain pemikirannya 'unik', juga politikus terkemuka saat itu. Gus Dur juga pemimpin puncak organisasi terkemuka Islam Indonesia, Nahdlatul Ulama. Dibandingkan Cak Nur, pemikiran sekuler Gus Dur jauh lebih radikal.[27]

Cak Nur pada sisi-sisi tertentu masih memiliki empati dan apresiatif terhadap peran formal Islam atau agama dalam kancah kehidupan politik bangsa. Buktinya Cak Nur terlibat aktif di organisasi Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Gus Dur menolak keras peran formal atau segala bentuk formalisasi Islam dalam kehidupan kenegaraan. Negara Islam menurutnya potensial memporak-porandakan Indonesia menjadi berkeping-

keping (disintegrasi bangsa). Jadi, Negara Islam di mata Gus Dur merupakan malapetaka politik bagi bangsa Indonesia. Dari perspektif demokrasi, Negara Islam bertolak belakang dengan prinsip-prinsip demokrasi universal seperti egalitarianisme dan pluralisme. Nyaris tidak ditemukan dalam pemikiran Gus Dur bahwa Negara Islam (apalagi versi Darul Islam Kartosoewirjo)[28] sebagai 'rahmat bagi semesta alam' (*rahmatan lil alamin*).

Ia dengan tegas menghendaki Indonesia menjadi negara sekuler yang tidak didasarkan agama. Kalaupun Islam berperan hanya sebagai dasar-dasar pijakan moral kehidupan politik bangsa dan bersifat komplementer bagi Pancasila. Islam hanya menjadi pelengkap Pancasila. Bagi tokoh puncak NU ini, Negara Pancasila saat ini adalah bentuk final Negara Indonesia, sebagaimana yang dikehendaki oleh para pendiri bangsa (*founding fathers*). Gus Dur menolak eksistensi ICMI dan menilainya sebagai kebangkitan kembali 'politik aliran' serta sektarianisme (*sectarianism*)[29] Sektarianisme, dari segi apa pun menurut Gus Dur, bertolak belakang dengan prinsip-prinsip fundamental demokrasi. Untuk tidak sektarian, setiap umat Islam menurut Gus Dur perlu bersikap inklusif dan akomodatif terhadap pluralisme ideologis. Di sini nasionalisme yang sepenuhnya bersifat sekuler memegang peranan amat strategis. Di sinilah terdapat 'titik temu' sekularisme politik Gus Dur dengan sekularisme Soekarno.

Gus Dur juga menolak asas Islam dijadikan asas partai yang dibentuknya di era Reformasi, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Dengan demikian PKB, meskipun berbasis massa Islam Nahdlatul Ulama (NU) bukanlah partai Islam. PKB partai nasionalis yang berorientasi kebangsaan (nasionalisme). Gus Dur menolak asas Islam karena asas Islam tidak selalu paralel dengan cita-cita perjuangan Islam. Perjuangan Islam juga tidak harus ditempuh melalui jalur negara atau partai, bisa juga melalui jalur lain. Dan, kenyataannya menurut Gus Dur banyak partai yang mengklaim dirinya partai Islam justru hanya memperjuangkan kepentingan politik dan ideologis kelompoknya saja. Tidak berjuang demi

kepentingan umat Islam dan bangsa secara keseluruhan. Lebih tragis lagi Gus Dur menilai mereka yang mengatasnamakan Islam kerap melakukan aksi-aksi kekerasan politik seperti yang terjadi dalam kasus Ambon (1999). Di Ambon menurut Gus Dur terjadi pembantaian orang-orang Kristen oleh kaum Muslimin atas nama Islam. Ini membuktikan bahwa penggunaan Islam dalam perjuangan politik menjadi sumber terjadinya kekerasan publik.

Bagi Gus Dur, pencantuman Islam sebagai asas partai politik adalah kekeliruan para pemimpin Islam yang berakibat fatal karena membuat massa non-Muslim maupun kaum Muslimin sendiri tidak memilih partai berasas Islam itu. Asas Islam juga membuat bangsa ini terkotak-kotak; ada kelompok politik berasas Islam dan yang tidak. Bila Islam dijadikan asas partai maka menurut Gus Dur akan membentuk *image* bahwa idiom 'perjuangan Islam' hanya diperuntukkan bagi mereka yang berjuang melalui partai Islam itu, sementara mereka yang juga berjuang demi Islam namun dilakukan di luar partai Islam tidak masuk kategori 'pejuang Islam'. Ini berarti mempersempit wadah perjuangan Islam.

Gus Dur, sebagaimana kaum orientalis dan sekularis juga menolak pemberlakuan hukum Islam dalam sistem legislasi negara. Dalam beberapa sisi bahkan penolakan Gus Dur terhadap hukum Islam lebih keras (*vulgar*) dibandingkan penolakan kaum Orientalis seperti Snouck Hurgronye[30] atau Van Vollenhoven. Pemberlakuan hukum Islam menurut Gus Dur adalah suatu pemaksaan negara atas warga masyarakat non-Muslim. Dan itu bertentangan dengan prinsip demokrasi dan HAM. Oleh karena itu Gus Dur menolak Lembaga Peradilan Agama beberapa tahun lalu. Lembaga Peradilan Agama menurut Gus Dur adalah suatu kebijakan politik diskriminatif terhadap warga non-Muslim, yang akan memicu munculnya eksklusivisme di bidang hukum.[31] Pemikiran Gus Dur lainnya yang dinilai banyak pihak sebagai pemikiran sekuler adalah gagasannya tentang perlunya mengganti salam kaum Muslimin (*assalamu-alaikum*) dengan ucapan 'selamat pagi', 'selamat sore' atau 'selamat malam'.

Gus Dur adalah ulama besar dan tokoh puncak Nahdlatul Ulama dan mantan presiden keempat RI. Namun mengapa pemikirannya demikian paradoksal dengan kebanyakan ulama Islam di Indonesia? Mengapa Gus Dur menjadi propagandis sekularisme politik paling gigih selama ini? *Pertama,* diduga kuat karena proses sosialisasi Gus Dur di masa lalu. Benar bahwa Gus Dur anak ulama besar KH Wachid Hasyim (seorang 'Bapak Bangsa' dan Mantan Menteri Agama RI) dan cucu Hadratusy Syaik Hasyim Asy'ari (pendiri NU dan pesantren Tebuireng Jombang) serta dibesarkan dalam lingkungan santri yang taat. Namun, dalam fase perkembangan intelektualnya, di masa muda Gus Dur sempat berkenalan dengan pemikiran-pemikiran sekuler (sekularisme) dan ateisme ketika belajar di Mesir (Universitas Al Azhar) dan Irak (Universitas Baghdad). Di negara-negara tempatnya belajar itu ia membaca karya-karya Marxis-komunis dan sosialis yang amat mempengaruhi karakter intelektualnya. Ketika belajar di Al-Azhar misalnya Gus Dur mengaku mengagumi dan dipengaruhi oleh pemikir-pemikir kiri radikal (*the leftist*) seperti Marx dan Hassan Hanafi.[32]

Selain pengaruh intelektual kiri itu, kecenderungan sekularisme Gus Dur boleh jadi akibat pragmatisme politik yang dianutnya selama ini. Dalam kancah politik nasional Gus Dur dikenal sebagai aktor politik pragmatis. Bagai seorang pragmatis, sikap politiknya akan cenderung ditentukan oleh ke mana 'angin berlalu'. Pragmatisme politik Gus Dur itu terlihat ketika tokoh ini menjadi pendukung gerakan anti-Islam Benny Murdhani di era 1980-an.[33]

Pemikiran sekularisme Gus Dur, sebagaimana Cak Nur, memunculkan kontroversi di kalangan umat Islam. Sebagian umat Islam mendukung gagasan-gagasan politiknya. Bahkan mereka menilai Gus Dur aktor politik yang pacifis, 'lokomotif' demokrasi, serta pembela kaum minoritas paling gigih. Namun sebagian kalangan lainnya mengkritik Gus Dur telah melecehkan Islam dan bahkan membahayakan eksistensi Islam Indonesia.[34]

Pewaris sekularisme Sukarno lainnya adalah para pendukung

partai-partai sekuler seperti Megawati Soekarnoputri, anak kandung Soekarno yang kini memimpin PDI Perjuangan (PDI-P).[35] Dari sisi ideologis; Megawati adalah 'Soekarnois sejati'. Dalam terminologi Yusril Ihza Mahendra (Ketua Partai Bulan Bintang). Megawati adalah 'sekuler nasionalis-fundamentalis.'[36] Gagasan-gagasan politik Megawati tidak memiliki perbedaan signifikan dengan sekularisme Soekarno. Ini mudah dipahami karena pemikiran Megawati tidak lebih *carbon copy* sekularisme Soekarno. Di mata pendukungnya, Megawati juga dianggap 'titisan Soekarno' yang mewarisi cita-cita perjuangan dan mewarisi 'darah biru' proklamator RI itu.

Namun antara Megawati dengan Soekarno juga terdapat perbedaan. Soekarno adalah intelektual, sangat terpelajar, dan pemikir yang artikulatif dalam mengemukakan gagasan-gagasan politiknya. Buku-buku yang ditulis Soekarno yang hingga mencapai jumlah puluhan menunjukkan hal itu. Megawati relatif tidak memiliki kapasitas seperti itu. Sejauh ini, sepengetahuan penulis, belum ada satu pun buku karya Megawati. Megawati jauh dari kesan sosok seorang intelektual cemerlang. Karena kapasitas intelektual Soekarno yang tergolong luar biasa itu, maka memungkinkan tokoh ini berdebat dan berpolemik dengan banyak pihak seperti dengan tokoh-tokoh Islam sezamannya. Soekarno adalah 'jago debat' dan polemis ulung. Megawati tidak memiliki kapasitas ini. Dalam menghadapi berbagai isu politik yang berkembang selama ini, Megawati cenderung bersikap diam. Beliau menghindari polemik atau debat publik. Soekarno juga orator ulung yang mampu 'menyihir' (menghipnotis) massa yang mendengarkan orasinya. Melalui pidatonya, Soekarno mampu menghanyutkan massa dalam gelombang emosi seperti yang dikehendakinya. Kemampuan orasi ini juga relatif kurang dikuasai Megawati.

Ini pandangan subjektif dan sepihak? Mungkin. Tapi sejauh penulis ketahui demikianlah kenyataannya. Namun satu hal patut diakui penuh kejujuran, baik Megawati maupun Soekarno sama-sama 'orang besar'. Soekarno besar pada zaman lampau, sementara Megawati adalah 'orang besar' pada zaman kini. Sesuai zaman

mereka, kedua tokoh ini merupakan personifikasi kekuatan nasionalis sekuler yang patut diperhitungkan oleh siapa pun pesaing maupun lawan-lawan politiknya. Di masa lampau Soekarno menentukan arah perjalanan dan proses politik bangsa ini, sementara Megawati diduga kuat akan turut menentukan arah dan proses politik bangsa ini saat ini dan masa datang. Buktinya, ia menjadi presiden RI kelima, menggantikan KH Abdurrahman Wahid atau Gus Dur 2001, *Last but not least* baik Soekarno maupun Megawati merupakan pembela nasionalisme sekuler yang paling gigih.

Demikian pula dengan PDI-P yang dipimpinnya. Dari segi historis PDI-P merupakan fusi dari beberapa partai nasionalis sekuler (PNI) dan partai-partai Kristen (Parkindo), partai Katholik serta partai beraliran sosialisme demokrasi (antara lain Murba). Sebagian besar partai politik yang berfusi di PDI-P adalah partai-partai berorientasi nasionalisme sekuler. Oleh karena itu mudah dipahami bila obsesi partai berlambang kepala banteng bulat ini adalah menciptakan negara Indonesia yang sepenuhnya bersifat sekuler yang di dalamnya agama mesti dipisahkan dari negara. Dalam hal ini PDI-P merupakan organ politik vital untuk mencapai obsesi negara nasional sekuler itu.

Polemik Agama dan Negara di Era Reformasi

Polemik Awal Agama dan Negara

Kini kita sampai pada refleksi akhir. Polemik Soekarno dengan Natsir telah berlalu setengah abad lampau. Namun, gagasan-gagasan yang dipolemikkan tetap saja aktual dan relevan dibicarakan dalam konteks kekinian. Persoalan bagaimana hubungan atau posisi agama dengan negara sekuler tetap merupakan persoalan kontroversial dan tak pernah selesai. Dan inilah yang terjadi dengan munculnya polemik antara Denny J.A.[37] dengan H.A. Sumargono di harian *Kompas*. Pemuatan polemik itu di harian *Kompas* tentu dengan pertimbangan bahwa isu yang dipolemikkan aktual dan memiliki

signifikansi politis tinggi bagi publik pembaca. Polemik Denny dengan Sumargono adalah polemik pertama agama dan negara pertama terjadi di era pascapemilu.

Kompas pada 14 Juni 1999 memuat tulisan Denny, "Status Quo atau Politik Sekuler?"[38] yang sehari kemudian ditanggapi H.A. Sumargono dengan tulisannya, "Isu Agama dan Sekularisme Politik," di harian yang sama.[39] Polemik berkelanjutan karena Denny kemudian membalas tulisan Sumargono, dan sebaliknya. Isu pokok yang dipolemikkan pada esensinya tidak banyak bergeser dari apa yang dipolemikkan Soekarno dan Natsir. Jadi, tidak begitu banyak memuat isu-isu baru. Kalaupun ada sesuatu yang baru dalam polemik itu, hanyalah menyangkut fakta-fakta yang dipakai untuk mengukuhkan argumentasi. Menurut Denny selama ini terjadi kesalahpahaman banyak pihak tentang terminologi sekuler dan sekularisme dalam politik. Politik sekuler diartikan sebagai sistem politik antiagama (Islam), karena pemaknaan sekuler seperti itu, maka istilah sekuler dan sekularisme menjadi momok yang menakutkan. Padahal definisi itu menurut Denny keliru dan harus diredefinisi. Fakta-fakta menunjukkan bahwa banyak negara demokrasi sekuler di dunia saat ini (Denny mencontohkan Amerika Serikat) tidak antiagama, termasuk anti terhadap Islam.

Di negara demokrasi sekuler itu, kebebasan agama dijamin negara karena kebebasan beragama merupakan bagian penting dari HAM. Kalau terjadi penindasan terhadap suatu agama, maka berarti telah terjadi penindasan HAM itu. Di sini yang menjadi penyebab penindasan bukanlah karena negara bersangkutan menganut sekularisme atau beridentitas sekuler. Penindasan tak ada sangkut pautnya dengan sekularisme atau identitas sekuler itu. Persoalannya adalah karena di negara bersangkutan yang berlaku adalah sistem negara otoriter yang antidemokrasi. Di sini menurut Denny letak persoalannya. Maka, otoritarianisme itulah menurut Denny yang merupakan sumber pokok terjadinya penindasan terhadap para penganut agama. Denny lalu menyebut beberapa negara agama yang justru memiliki kecenderungan menindas umat

beragama. Agama, di negara itu menjadi pendukung sistem kekuasaan otoriter.

Kekeliruan memahami makna sekuler dan sekularisme politik itu menurut Denny berimplikasi serius bagi keberlangsungan gerakan demokratisasi di era reformasi saat ini. Kesalahpahaman itu memunculkan polarisasi Islam versus non-Muslim atau Islam versus politik sekuler berupa kekuatan *status quo* mengeksploitasi. Menurut Sumargono, hukum-hukum Kristiani tidak dituntut diterapkan dalam bidang pemerintahan dan ekonomi. Keterlibatan agama hanyalah sebatas nilai moral dan acara ritual tertentu.

Bertitik tolak dari konsep netralitas itulah banyak kalangan Kristen dan netral agama menolak masuknya unsur-unsur agama dalam negara. Di Indonesia menurut Sumargono terlihat dari penentangan keras fraksi PDI-P terhadap Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama. Fraksi yang didominasi Kristen dan kaum Abangan ini beralasan RUU itu diskriminatif dan berlaku hanya untuk umat Islam. Padahal, negara tidak boleh mengadopsi suatu hukum eksklusif berasal dari satu agama. Demikian pula sikap kaum sekuler itu terhadap departemen agama. Departemen ini ditentang keras karena dinilai sebagai suatu bentuk institusionalisasi agama (baca: Islam) dalam wadah negara. Sumargono tidak yakin bila isu itu akan menjadi kenyataan politik mengingat persoalan pembubaran departemen agama selain rawan, juga masih banyak diincar politisi Muslim. Dan sekarang terbukti, Megawati telah menjadi presiden kelima tetapi ia tidak membubarkan Depag.

Konsep netralitas negara yang dikemukakan Denny sukar diterapkan dalam konteks Islam, karena secara historis Islam tidak mengenal konflik agama versus negara seperti yang terjadi di Barat. Bagi seorang Muslim, Islam bukan sekadar urusan pribadi dengan Tuhannya sebagaimana dipahami kaum sekuler. Ini menurut Sumargono, kurang dipahami Denny. Agama dalam perspektif Denny sepenuhnya dilihat sebagai urusan pribadi. Dari sisi doktrin, Islam juga tidak hanya berisi nilai moral, tetapi juga sistem akidah dan hukum, termasuk hukum tata negara, pemerintahan dan

ekonomi. Pendek kata, Islam adalah suatu ajaran komprehensif yang mencakup semua aspek kehidupan manusia.

Sumargono lalu memberikan contoh hukum zakat. Sampai saat ini menurutnya persoalan zakat di kalangan Islam belum diselesaikan secara tuntas, karena negara membiarkan persoalan itu bergulir tanpa kejelasan. Masih menjadi pertanyaan apakah di Indonesia dapat diberlakukan UU zakat sehingga umat Islam tidak harus membayar pajak apabila telah membayar zakat seperti yang terjadi di beberapa negara bagian Malaysia. Dalam persoalan zakat itu, dikehendaki atau tidak negara mesti turut campur menangani persoalan itu. Tidak bisa bersikap netral. Di sinilah letak kaitan erat antara Islam dan negara yang tidak bisa diabaikan. Lagi-lagi dalam soal ini, Sumargono nyaris sepenuhnya mengikuti pemikiran Natsir dalam polemiknya dengan Soekarno. Sumargono kemudian mengingatkan Denny agar tidak bersikeras mensekularisasi negara Indonesia, dan menyarankan agar ia tidak menggunakan istilah negara sekuler, karena konsep itu bermasalah bagi umat Islam dan sensitif serta menimbulkan perdebatan konseptual yang tak habis-habisnya. Dijelaskannya pula bahwa suatu konsep tidaklah lahir dari ruang hampa dan bisa dipisahkan dari konteks sosial politik yang berkembang. Oleh karena itu, seorang cendekiawan (seperti Denny) perlu bersikap hati-hati dalam mengemukakan gagasan atau istilah ke hadapan publik umat Islam.

Tidak lama setelah dimuatnya tulisan Sumargono itu, muncul tanggapan dari Rumadi,[40] Effendi Gazali,[41] Amich Alhumami,[42] dan Kuntowijoyo.[43] Polemik pun menjadi semakin hangat dan kontroversial. Apalagi dengan turut sertanya Kuntowijoyo dalam polemik itu yang membuat diskusi di harian *Kompas* ini menjadi semakin menarik, dan mencerahkan publik pembacanya. Dan harian ini terus menggulirkan isu subtansial tentang negara seperti dimuat-nya tulisan seorang tokoh PAN, Drs. AM Fatwa.[44]

Tulisan Rumadi, "Agama, Negara dan Objektivikasi"[45] pada intinya mengomentari artikel Denny dan Sumargono. Menurut Rumadi, dalam diskusi mengenai agama dan negara seharusnya

perlu dijelaskan dua hal berikut; *pertama,* perlunya membuat definisi kategoris yang jelas agar kemungkinan terjadinya simplifikasi, dan reduksi dapat diminimalisasi serta menghindari munculnya salah pengertian maupun demi kematangan sebuah konsep akademis. Definisi kategoris yang perlu dijelaskan menurut Rumadi antara lain konsep, "kelompok Islam" dan "kelompok nasionalis sekuler". *Kedua,* yang lebih merupakan kritik terhadap Denny, yaitu bahwa terjadinya pergeseran aliansi kekuatan yang disinyalir Denny belumlah merupakan kepastian karena tidak didasarkan atas fakta-fakta yang riil. Rumadi juga menyatakan sukarnya terjadi titik temu antara Sumargono dan Denny karena kedua penulis itu berangkat dari titik tolak yang berbeda. Denny bertitik tolak dari konsep negara netral agama seperti di Barat, sementara Sumargono berangkat dari konteks realitas implementasi negara sekuler yang menindas sentimen-sentimen keagamaan dalam kehidupan politik.

Effendi Gazali melihat polemik Denny versus Sumargono dari pendekatan Kecerdasan Emosional (*Emotional Intelligence*).[46] Pada intinya Effendi menyarankan agar baik Denny maupun Sumargono mendefinisikan secara benar konsep pokok yang dipolemikkan seperti istilah 'sekuler,' 'antiagama,' dan 'menindas.' Ketidakjelasan pendefinisian atas konsep-konsep itu membingungkan masyarakat. Orde Baru selama berkuasa menurut Effendi telah menumpulkan kecerdasan emosional itu melalui pengkaburan definisi-definisi konsep. Polemik Denny dengan Sumargono dipuji Effendi meningkatkan Kecerdasan Emosional publik karena ia dilakukan dalam suatu ruang terbuka.

Artikel Amich Alhumami, "Demokrasi Berbasis Agama dan Demokrasi Sekuler,"[47] mengkritik argumen Denny dan menolak akurasi data yang dikemukakannya. Amich menolak bila negara demokrasi sekuler AS tidak diskriminatif. Contoh Denny tentang kasus Presiden John F. Kennedy (JFK) justru merupakan ironi dan tragedi demokrasi Amerika. Di negara itu hingga saat ini masih kuat pengaruh kelompok WASP (*White Anglo Saxon Protestan*).

Mereka adalah kelompok yang memiliki *privilage* (hak-hak istimewa) di negara itu. Hak itulah menurut Amich yang membuat AS tetap diskriminatif terhadap warga negara lainnya. Dan hak istimewa itu pula yang telah mereduksi demokrasi AS selama ini. Amich menduga kasus terbunuhnya JFK merupakan salah satu bukti bahwa sentimen WASP terhadap orang Katholik masih demikian kuat di AS. Praktik demokrasi di AS menurut Amich justru tidak sehebat yang digambarkan Denny dalam tulisannya. AS juga menerapkan standar ganda dalam melihat proses demokratisasi di negara-negara non-Barat, terutama negara-negara Islam atau yang berpenduduk mayoritas Muslim.

AS jelas menurut Amich menerapkan standar ganda itu ketika menghadapi kasus kemenangan FIS (Front Islamic Salvation, Front Pembebasan Islam) dalam pemilu di Aljazair. AS terkejut ketika melihat bahwa melalui proses pemilu demokratis kelompok Islam berhasil keluar sebagai pemenang, dan menyaksikan bahwa demokrasi bisa tumbuh berbasiskan Islam. Maka segera, negara adidaya itu mendukung kekuatan militer untuk membatalkan kemenangan FIS itu. AS lebih merestui negara Aljazair didominasi militer daripada diperintah kelompok Islam meskipun demokratis. Keterlibatan AS itu menurut Amich jelas didasari sentimen agama.

Amich juga menyebut banyak negara demokrasi sekuler Barat, selain AS, yang tidak bisa bersikap adil, diskriminatif, dan belum sepenuhnya bisa melepaskan diri dari kecenderungan bias agama (Kristen). Negara-negara Barat ini secara sengaja telah menghambat proses demokratisasi di beberapa negara Islam Timur Tengah seperti Irak, Iran, Libya atau Palestina.

Denny juga dikritik Amich sebagai tipe cendekiawan Indonesia yang sangat terobsesi dengan demokrasi Barat tanpa sikap kritis. Di mata Denny, menurut Amich demokrasi Barat adalah contoh ideal demokrasi yang mesti diikuti oleh negara-negara lain, termasuk negara-negara Islam. Seakan tidak ada model demokrasi lain selain demokrasi Barat. Dalam menilai demokrasi Barat itu menurut Amich, Denny telah terjebak pada sikap idolatri, yaitu sikap

menjadikan Barat sebagai *image ideal* yang seolah tanpa cacat.

Amich tidak menolak kenyataan bahwa Barat memang telah memiliki bentuk demokrasi yang telah mapan (*established*). Namun demikian konsep demokrasi Barat bukanlah konsep statis, tapi dinamis. Demokrasi di Barat berkembang terus-menerus tanpa henti. Maka, bagi Barat sendiri demokrasi tetap diperdebatkan, dan mengundang kontroversi. Dengan cara itulah terjadi proses evolusi pemikiran yang beragam tentang demokrasi. Dengan kata lain, di Barat sendiri menurut Amich demokrasi secara terus-menerus bergerak mencari model ideal. Karena sifat demokrasi yang demikian dinamis, maka proses pencarian bentuk demokrasi ideal itu tidak pernah menemukan bentuknya yang final.

Tesis Denny bahwa demokrasi Barat sebagai satu-satunya model demokrasi ideal juga dibantah oleh Amich dengan mengutip pendapat Giovanni Sartori. Mengutip Sartori, Amich menulis, "bahwa sangat terbuka kemungkinan untuk merintis jalan menuju demokrasi di luar skenario Barat. Ini berarti negara-negara di luar Barat pun bisa bereksperimen tentang demokrasi tanpa harus menjadikan Barat sebagai model tunggal, termasuk bereksperimen membangun demokrasi berbasis pada agama."

Dengan mengatakan demokrasi berbasis agama, Amich ingin menegaskan bahwa agama sesunguhnya bisa dijadikan dasar bagi pembentukan negara demokrasi.[48] Pandangan ini bertolak belakang dengan pandangan Denny yang menilai demokrasi dan agama seakan sukar menemukan titik temu. Ajaran agama, menurut Amich, mengandung nilai-nilai yang sejalan dan mendukung demokrasi. Dengan kata lain, agama kompatibel dengan demokrasi. Amich lalu menyebut Iran sebagai sebuah negara berbasis Islam yang bisa menjadi negara demokrasi di zaman modern. Iran merupakan negara yang berhasil mentransformasikan nilai-nilai agama Islam dalam konteks budaya masyarakat Iran sendiri dan berhasil mensenyawakan secara harmonis antara Islam dan demokrasi. Amich memberikan contoh bahwa ketika Indonesia saat ini meributkan soal boleh tidaknya wanita menjadi presiden, maka Iran telah lama

mengabaikan isu gender dalam soal pencalonan presiden. Negara ini memberikan peluang kepada wanita untuk berkompetisi memperebutkan kursi kepresidenan.

Orang Barat menurut Amich merasa sebagai satu-satunya 'pewaris demokrasi' paling *legitimate* di dunia ini. Itulah sebabnya mereka tidak akan membiarkan negara-negara non-Barat membangun demokrasi menurut versinya sendiri. Mengutip Esposito, Amich mengatakan bahwa orang Barat menganggap setiap upaya pihak lain menciptakan demokrasi sebagai tindakan keliru dan tidak demokratis. Itu sebabnya banyak orang Barat yang menilai bahwa konsep demokrasi Islam sebagai *anatema*. Di akhir tulisannya Amich menyarankan para pendukung demokrasi sekuler Barat seperti Denny untuk "menyisakan sedikit ruang" untuk memberikan apresiasi positif atas setiap negara non-Barat membangun demokrasi berbasiskan agama.

Artikel Kuntowijoyo, "Objektivikasi, Agenda Reformasi Ideologi,"[49] merupakan tulisan yang mencoba memberikan 'jalan tengah' bagi polemik agama dan negara Denny dengan Sumargono. Kuntowijoyo mencoba mencarikan jalan keluar dalam kemelut agama dan negara dengan mengusulkan agenda reformasi ideologi yang dilakukan dengan mencari jalan tengah antara sekularisme politik dan Islam. Kuntowijoyo menyadari bahwa meskipun kelak akan ada solusi, ketegangan di antara keduanya akan tetap ada. Diakuinya ketegangan Islam versus negara memiliki akar sejarah yang panjang sejak Indonesia belum merdeka, kemudian berlanjut pada masa Orde Lama dan (di awal) Orde Baru.

Di awal Orde Baru, Nurcholish telah berusaha memecahkan kemandekan politik dan ideologi itu dengan mengemukakan rumusan sekularisme politik dalam bentuk "Islam, Yes, partai Islam, No." Demikian juga KH Abdurrahman Wahid yang mengemukakan perlunya sekularisme politik sebagai gerakan kultural. Namun, gerakan kultural Wahid tidak mendapat tanggapan luas akibat sikapnya yang tidak konsisten, dan di sisi lain tokoh ini juga 'bermain' di tingkat struktur. Ketika sistem otoriter menguat,

Orde Baru menerapkan depolitisasi dan deideologisasi. Maka polemik dan perdebatan seputar agama dan negara dihentikan. Inilah yang menurut Kuntowijoyo sejarah kita menjadi 'sejarah yang terputus' (*diserupted history*).

Lalu, sejarawan ini pun berandai-andai. Bila, Orde Baru membiarkan polemik dan perdebatan itu bergulir (selama 32 tahun) maka kemungkinan kita saat ini telah menemukan solusi persoalan ketegangan agama versus negara. Karena sejarah kita terputus itulah, lanjut Kuntowijoyo, kini pascapemilu 1999 atau era reformasi, isu ketegangan agama versus negara muncul kembali.

Polemik Agama dan Negara antara Islam Liberal dan Islam Literal

Setelah Nurcholish meluncurkan gagasan pembaruannya sejak era 1970-an, kini generasi yang lebih muda seperti Luthfi Assyaukanie,[50] Ulil Abshar Abdalla[51] dan Ahmad Sahal[52] melakukan langkah-langkah yang sistematis dan terorganisasi dalam mengusung gagasan-gagasannya. Kelompok ini menamakan dirinya "Jaringan Islam Liberal." Jaringan Islam Liberal yang mereka singkat dengan JIL ini, mulai aktif pada Maret 2001. Kegiatan awal dilakukan dengan menggelar kelompok diskusi maya (milis) yang tergabung dalam islamliberal@yahoogroups.com, selain menyebarkan gagasannya lewat website www.islamlib.com

Istilah Islam Liberal pertama kali dikemukakan oleh Asaf Ali Asghar Fyzee (India,1899–1981).[53] Inti utama dari pemikiran Islam Liberal, menurut hasil penelitian Leonard Binder, mesti Al-Quran itu bahasa wahyu namun demikian makna dan esensi wahyu bukanlah hal yang bersifat verbal. Sehingga untuk mendapatkan makna wahyu tidak terbatas pada kata-kata yang terungkap dalam Al-Quran dan untuk memahaminya melalui usaha yang didasarkan kata-kata, tetapi penafsirannya dapat melampauinya sehingga menemukan arti sebenarnya.[54]

Islam Liberal, menurut Charles Kurzman, dapat dibagi atas

tiga tipologi yaitu bentuk *liberal sharia, silent sharia,* dan *interpreted sharia.* Tipologi pertama melihat Al Quran dan praktik umat Islam awal sebagai sumber ajaran yang memiliki posisi liberal. Dengan demikian, sumber ajaran itu akan mengalami kontekstualisasi yang tidak pernah diam. Pendapat kedua menyatakan, syariat tidak membicarakan semua permasalahan. Ada suatu persoalan tertentu yang tidak disentuhnya. Kenyataan ini bukan karena wahyu tidak lengkap, namun karena hal itu diserahkan kepada usaha penemuan manusia yang dapat salah dan keliru, karena itu pluralitas merupakan kemestian.[55]

Sedangkan di Indonesia, jaringan Islam Liberal menurut Fauzan Al-Anshari merupakan kelanjutan petualangan pemikiran Cak Nur, yang bersumber pada upaya sekularisasi ajaran-ajaran Islam dengan bermuara pada desakralisasi konsep teologi Islam.[56] Perbedaannya dengan Nurcholish dan kawan-kawan adalah bahwa kelompok Islam Liberal tidak melakukan pembaruan secara individual, mereka membuat kelompok dan menamakan dirinya Jaringan Islam Liberal. Dengan program-program yang jelas seperti penerbitan buku, *website,* siaran radio dan sindikasi penulisan di surat kabar mereka menyebarkan ide-idenya.

Maraknya gagasan Islam Liberal di Indonesia sebagai alternatif wacana Islam, merupakan konsekuensi penolakan terhadap politisasi agama, seiring dengan berkembangnya gerakan Islam "militan" dan politisasi agama. Penegakan syariat Islam, misalnya, kasus penerapan hukum rajam pada anggota Laskar Jihad yang dilakukan oleh kelompok itu sendiri merupakan indikasi menguatnya gerakan Islam 'Militan' (*Gatra,* No. 24 April 2001). Dan adanya keinginan untuk memasukkan syariat Islam ke dalam UUD dalam proses amandemen UUD 45. Kehadiran Islam Liberal juga merupakan protes dan perlawanan terhadap dominasi Islam ortodoks.[57]

Pada sisi inilah, Adian Husaini melihat ada kesejajaran antara misi kelompok Islam Liberal dengan misi 'Barat' untuk memberangus 'Islam Militan' atau 'Islam Fundamentalis'. Adian Husaini menyebut lima ciri fundamentalisme Islam menurut Richard Nixon,

mantan Presiden Amerika Serikat. Yaitu (1) mereka digerakkan oleh kebencian yang besar terhadap Barat, (2) mereka yang bersikeras untuk mengembalikan peradaban Islam dengan membangkitkan masa lalu, (3) mereka yang bertujuan untuk mengaplikasikan syariat Islam, (4) mereka yang mempropagandakan bahwa Islam adalah agama dan negara, dan (5) mereka menjadikan masa lalu itu sebagai penuntun masa depan. Kelompok Islam Liberal, menurut Adian Husaini, jelas-jelas membawa misi Barat itu yang ingin mendiskreditkan Islam Fundamentalis, ini dapat dilihat dari kesejajaran ide Islam Liberal dengan pandangan Barat.

Tokoh-tokoh Islam Literal[58] yang paling gencar bersuara dan menulis di berbagai artikel dan buku untuk menjawab lontaran gagasan Islam Liberal adalah Adian Husaini[59] dan Hartano Ahmad Jaiz.[60] Pada tingkat advokasi praktis ada tokoh-tokoh Islam Literal seperti Ja'far Umar Thalib[61] dan Habib Rizieq Shihab.[62]

Begitu pula kemunculan gerakan-gerakan 'militan' Islam di Indonesia seperti Laskar Jihad, FPI (Front Pembela Islam), dan Hizbut Tahrir yang menguat, bisa dimaknai sebagai partisipasi mereka untuk terlibat merebut simpati publik. Keadaan sekarang memang berbeda dengan masa Orba ketika berkuasa yang begitu aktif mengontrol wacana yang berkembang di masyarakat, ruang publik di masa reformasi memberi peluang sebanyak mungkin nilai yang diusung kelompok, karena adanya keran kebebasan yang terbuka. Hal inilah yang dikhawatirkan oleh kelompok Islam Liberal.

Dengan terorganisasi JIL melakukan berbagai kampanye pemikirannya, yang akhirnya menuai polemik dengan kelompok Islam Literal. Polemik antara Islam Liberal dan Islam Literal menggunakan banyak sekali media seperti surat kabar, buku, radio, forum diskusi, televisi dan internet. Bahkan Islam Liberal menggunakan sindikasi penulisan pada berbagai surat kabar seperti *Tempo, Koran Tempo* dan *Jawa Pos* sebagai sarana untuk menyebarkan gagasan-gagasan mereka, selain itu polemik ini juga ada di harian *Media Indonesia, Republika* dan *Kompas.*

Polemik-polemik itu tersebar pada banyak tempat dengan beragam tema seperti Islam dan negara, pluralisme, hak asasi, emansipasi perempuan, demokrasi dan kebebasan berpikir. Namun di antara tema-tema tersebut yang patut menjadi perhatian dalam pembahasan buku ini adalah hubungan Islam dan Negara. Menurut pengamatan penulis, perdebatan seputar masalah konsep negara dalam Islam akhir-akhir ini bergeser ke tuntutan perlunya syariat Islam diformalkan dalam kehidupan bernegara. Bahkan harian *Media Indonesia,* setahu penulis memberikan ruang pada hari Jumat sejak tahun 2001 dalam membahas polemik ini. Polemik tidak hanya melibatkan kalangan pendukung Islam Liberal dan Islam Literal tapi juga melibatkan berbagai kalangan seperti akademisi, pengamat dan politisi Islam. Ini dapat terjadi karena sifatnya yang terbuka dan pemuatannya yang tersebar di berbagai media massa.

Menurut Luthfi hadirnya gerakan Islam Liberal di Indonesia merupakan upaya untuk menyikapi persoalan hubungan Islam dan negara, Islam dengan hak-hak sipil, dan Islam dengan kebebasan individu, dan banyak lagi persoalan modern lainnya. Bagi Luthfi persoalan-persoalan modern ini tak bisa dijelaskan dengan konsep Islam klasik. Apalagi di era modern, ketika hak-hak individu semakin diperhatikan dan elemen-elemen sosial semakin diperhitungkan, representasi monolitik, khususnya representasi berdasarkan kelompok agama, akan sulit diwujudkan. Di era negara bangsa dan semakin rapuhnya sendi-sendi totalitarianisme, agama akan semakin kehilangan makna dan perannya jika terus-menerus berusaha melakukan kompetisi dengan kepentingan duniawi manusia. Islam sebagai bagian dari agama masa silam yang memiliki psikologi dan logika masa silam, juga tak lepas dari persoalan klasik yang dihadapi agama di dunia dewasa ini.[63]

Argumen lainnya, tentang tergusurnya peran agama dalam urusan politik, menurut Luthfi adalah bahwa Nabi tak pernah menyatakan secara tegas bahwa sebuah sistem pemerintahan haruslah memiliki pola politik tertentu. Dan Islam Liberal, menurut

Luthfi, meyakini bahwa urusan negara adalah semata-mata urusan duniawi manusia. Tak ada ketentuan atau kewajiban dari ajaran Islam secara spesifik tentang bentuk pemerintahan manusia.[64]

Kalau menggunakan tipologi dari Kurzman, maka pendapat Luthfi tentang hubungan Islam dan negara masuk kategori *silent sharia*. Hubungan Islam dan negara menurut pandangan ini adalah bahwa Islam tidak secara jelas mengungkap masalah konsep negara, dan urusan negara adalah urusan duniawi serta tidak diatur oleh agama. Kelompok Islam Literal jelas keberatan dengan pandangan ini. Adian melihat bahwa kelompok Islam Liberal tidak melihat realitas sejarah. Menurut Adian, sejak berdirinya negara Madinah yang memiliki konstitusi tertulis pertama di dunia (Piagam Madinah), Nabi Muhammad Saw. sudah bertindak sebagai kepala negara, yang selain mengangkat pejabat-pejabat negara juga menjalankan hukum-hukum (syariat) Islam terhadap seluruh warga negara. Nabi Muhammad tidak menggunakan hukum adat untuk memutuskan perkara (mengadili) di antara rakyatnya.[65]

Pendapat ini menurut Adian Husaini,[66] secara realita di Indonesia juga tidak benar. Adian menyebut bahwa begitu banyak syariat Islam di Indonesia yang sudah diatur oleh negara, seperti UU Perkawinan, UU Peradilan Agama, UU Pokok Perbankan, UU Zakat, UU Haji, dan sebagainya. Jika negara tidak boleh menerapkan syariat Islam, lalu siapa yang akan memaksakan pelaksanaan hukum Islam dan memberikan sanksi? Apakah hukum itu diterapkan oleh pimpinan ormas/orpol? Jika terjadi sengketa dalam soal tanah wakaf, waris, perdagangan, suami istri, dan sebagainya. Menurut Adian di sinilah peran negara itu.

Tapi menurut Islam Liberal tatarannya sebenarnya bukan pada formalisme syariat oleh negara. Cita-cita sebenarnya dari sistem pemerintah apa itu Islam atau bukan itu pada hakikatnya adalah mengupayakan adanya keadilan dan kesetaraan. Di sini, bagi Luthfi tak ada gunanya sebuah negara mengklaim sebagai negara Islam kalau praktik politiknya justru bertentangan dengan ajaran Islam yang paling mendasar tentang keadilan dan kesetaraan. Nabi tak

pernah mengumumkan pemerintahannya sebagai negara Islam atau pemerintahan Islam, karena apa yang dijalankan Nabi sesungguhnya telah mengandung inti ajaran Islam, yakni keadilan dan kesetaraan. Formalisme Islam yang diusulkan oleh beberapa kelompok kaum Muslim adalah fenomena belakangan yang tak memiliki landasan kuat dalam sejarah Islam. Bahkan istilah negara Islam adalah konsep baru yang tak pernah dikenal pada zaman Nabi, sahabat, dan bahkan pada masa-masa kerajaan Islam.[67]

Pendapat Luthfi ini tidak jauh berbeda dengan Abdurrahman Kasdi.[68] Menurut Abdurrahman,[69] formalisasi syariat Islam dalam perundang-undangan dan politik, ternyata bukanlah cara yang tepat. Bila pendekatannya politik, akan sarat dengan nuansa simbolis-formalistis, sementara dimensi penerapan substansinya belum tentu mengenai sasaran. Cara seperti ini akan menjadi kontraproduktif dengan semangat yang menjiwai esensi dari syariat itu sendiri. Karenanya, institusi politik yang memiliki kekuatan pemaksa tidak begitu efektif mengubah kesadaran masyarakat Muslim untuk melaksanakan syariat Islam. Hal ini bukannya membuat orang makin beriman dan bertakwa. Intervensi perundang-undangan dalam kehidupan rohani justru akan menumbuhsuburkan kemunafikan baru di kalangan umat.

Namun pendapat Abdurrahman masih baru bersifat asumsi, salah contoh kasus yang menonjol adalah diterapkannya hukum rajam terhadap salah seorang anggota Laskar Jihad. Abdullah dengan rela menerima hukuman itu. Dan umat Islam Ambon membuat pernyataan bahwa: (1) Pelaksanaan hukum rajam yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya tersebut tidak bertentangan dengan UUD 1945 Bab XI ayat 2 yang menyatakan bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu. (2) Kami sadar bahwa negara ini bukan negara agama, namun negara ini juga tidak melarang warga negaranya untuk melaksanakan ajaran agama yang diyakininya. (3) Kami yakin seyakin-yakinnya bahwa pelaksanaan hukum rajam tersebut

merupakan bagian dari ibadah dalam agama Islam yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya. (4) Hukuman tersebut dapat dilaksanakan atas dasar keikhlasan dan ketaatan yang bersangkutan terhadap hukum Allah dan Rasul-Nya tanpa paksaan.[70] Hal ini mengindikasikan bahwa tuntutan syariat Islam masih terus bergulir.

Penuntutan Islam Literal untuk memasukkan syariat Islam dalam koridor hukum positif Indonesia ini dari sisi ini merupakan tuntutan yang dapat dipahami. Mereka mengharapkan dengan adanya payung hukum dalam konstitusi negara, mereka dapat terlindungi secara hukum jika ingin menerapkan syariat Islam. Ini misalnya terlihat dari argumentasi tentang pelaksanaan hukum *rajam* (cambuk/cemeti) yang dilakukan oleh masyarakat Muslim Ambon itu tidak bertentangan dengan UUD Bab XI ayat 2. Bagi Adian tuntutan memasukkan syariat Islam ke dalam UUD merupakan suatu keharusan. Menurut Adian dalam kondisi apa pun, syariat Islam wajib dilaksanakan, baik dalam tataran pribadi, keluarga, komunal, maupun negara dan dunia internasional.[71]

Menurut Luthfi, Islam Liberal percaya bahwa urusan pemerintahan dan politik adalah persoalan ijtihad manusia dan bukan sesuatu yang baku yang datang dari masa silam dan dipaksaterapkan begitu saja kepada orang modern. Argumen formalisme negara Islam tak lagi memadai untuk menjawab kompleksitas kehidupan masyarakat modern yang mengidealkan pluralitas, persamaan hak, dan demokrasi. Islam Liberal meyakini bahwa dasar negara harus dikembalikan kepada unsurnya yang paling luhur, yakni keadilan dan persamaan, dan bukan formalisme monolitik yang hanya akan memecah-belah masyarakat yang beragam.[72]

Ide bahwa formalisme Negara Islam akan memecah-belah masyarakat, ditentang oleh pendukung Islam Literal. Secara normatif MR Kurnia,[73] dalam artikelnya dengan judul "Di Bawah Syariat Islam," di harian *Republika* 12 Juli 2002 membantah pemikiran itu. Ia meyakini jika penerapan syariat Islam dilaksa-

nakan di Indonesia dapat memberikan kebaikan kepada semuanya, dengan tidak membedakan warna kulit, ras, harta kekayaannya, bahkan agamanya. Dengan mengacu pada sejarah Rasulullah di Madinah yang telah memperlakukan hukum sama kepada semua warga negara, baik Muslim maupun non-Muslim yang dikenal sebagai *ahlul-dzimah.* Status mereka sama sebagai warga negara yang berhak mendapat jaminan kebutuhan pokok, keamanan, kesejahteraan, dan persamaan di depan hukum Islam. Kurnia lalu menyebut kebaikan-kebaikan jika syariat Islam diterapkan seperti memelihara keturunan, memelihara akal, memelihara kehormatan, memelihara agama, dan memelihara keamanan.

Pandangan normatif Kurnia ini tidak disepakati oleh Khamami Zada.[74] Menurutnya syariat Islam itu harus ditafsirkan secara liberal agar menemukan sosoknya yang elegan, tidak menakutkan dan fleksibel dalam menghadapi perubahan sosial. Praktis, wajah syariat Islam akan berubah total, yakni modern, inklusif dan toleran. Sehingga perdebatan tentang syariat Islam tidak lagi berkutat pada legislasinya dalam hukum nasional, tetapi pada bagaimana menemukan makna substantif syariat Islam. Dan akhirnya, berlakunya syariat Islam bukan pada kontekstualnya tetapi pada makna liberalnya. Sehingga pemberlakuannya di dalam hukum negara tidak menjadi masalah bagi umat non-Muslim. Khamami mencontohkan apa yang dilakukan Muhammad Abid Al-Jabiri (*wjhatu al-Nazhr,* 1992) ketika menafsirkan hukum potong tangan. Menurut Al-Jabiri, substansi dari hukum potong tangan adalah bukan tangannya dipotong ketika mencuri, melainkan hukuman yang bisa membuat si pelaku menjadi jera.[75]

Pada edisi Januari 2002, majalah suara *Hidayatullah,* memuat tulisan M. Anis Matta yang berjudul *Mitos-Mitos Syariat Islam dan Jawabannya.* Anis Matta menilai tuntutan penerapan syariat Islam dalam sistem negara merupakan fenomena yang eksis dan mengejawantah secara kuat. Demikian pula dengan mitos-mitos seputar syariat Islam seperti mitos syariat tidak relevan lagi, masyarakat tanpa dosa, syariat tidak manusiawi, dan menimbulkan

disintegrasi nasional adalah tidak benar. Misalnya pada mitos syariat menimbulkan disintegrasi nasional, Anis menjelaskan bahwa dalam sistem demokrasi tetap membuka peluang bagi setiap kelompok dalam masyarakat untuk memperjuangkan asas hidup yang mereka inginkan bagi diri mereka sendiri. Itu merupakan hak politik yang sah dalam negara demokrasi selama ditempuh melalui koridor konstitusi yang berlaku. Juga tidak ada bukti sejarah yang valid dapat membuktikan bahwa Islam adalah sumber perpecahan nasional. Persatuan nasional tidaklah terutama bergantung kepada ideologi apa yang kita anut dalam kehidupan bernegara. Umur persatuan kita sesungguhnya ditentukan oleh umur keadilan; keadilan dalam distribusi politik, keadilan dalam distribusi sosial, dan keadilan dalam distribusi kekayaan bersama.

Salah satu tokoh NU yang ikut *urun rembuk* (sumbang saran) dalam polemik ini adalah Masdar F. Mas'udi. Masdar F. Mas'udi[76] menjelaskan pelaksanaan syariat Islam bersifat privat, jadi tidak memerlukan otoritas negara untuk menjalankannya. Pelaksanaan syariat Islam sangat ditentukan oleh kualitas dan kesadaran masing-masing pemeluknya, sehingga dalam hal ini yang lebih bertanggung jawab dalam melaksanakan syariat Islam adalah para pemuka agama dan keluarga untuk menyadarkan umat Islam dalam menjalankan syariat Islam. Misalnya, menurut Masdar,[77] bila shalat dijalankan oleh umat Islam hanya karena takut ditangkap polisi, itu tidak ada maknanya. Pandangan ini menurut Adian Husaini adalah tidak tepat, gagasan privatisasi agama—juga syariat Islam—dalam kenyataannya tidak mudah diaplikasikan. Karena dalam masyarakat Islam modern pun, hukum-hukum privat Islam—seperti soal perkawinan, waris dan sebagainya—juga membutuhkan campur tangan negara.[78]

Menurut Imam Cahyono,[79] keinginan kuat untuk menerapkan syariat Islam bagi masyarakat Islam di berbagai daerah lebih dilatarbelakangi oleh carut-marutnya kondisi sosial, ekonomi, dan politik bangsa ini. Aspirasi untuk menerapkan syariat Islam itu berkaitan dengan situasi sosial yang mengalami disorientasi, mandul-

nya penegakan hukum, serta didorong oleh pandangan-pandangan normatif teologis idealistik tentang peranan syariat. Dalam situasi yang tak menentu ini, sebagian orang menganggap bahwa penerapan syariat Islam dapat menjadi alternatif yang efektif untuk mengatasinya.[80]

Lalu Imam Cahyono menunjuk gagalnya formalisasi syariat untuk menciptakan kesalehan sosial dan mewujudkan visi keadaban Islam seperti pada beberapa negara, misalnya, Afghanistan (masa Taliban), Arab Saudi dan Sudan. Tujuan semula adalah ingin menciptakan kehidupan keberagamaan yang berkeadaban, namun yang terjadi justru sebaliknya. Yang sering kali menonjol di negara-negara tersebut adalah kehidupan keberagamaan yang jauh dari nilai dan substansi Islam.[81] Namun, dalam artikelnya itu Imam tidak mengemukakan pendapatnya tentang Negara Islam Iran, yang menurut Olivier Roy dalam *The Failure of Political Islam*, merupakan negara yang dapat menjadikan sistem sekuler sebagai upaya melembagakan pemikiran keagamaan.[82]

Dengan pendekatan lain yaitu bahwa negara itu netral, Arskal Salim menolak agama untuk mempengaruhi negara. Menurut Arskal Salim[83] bahwa prinsip dan substansi demokrasi yang mensyaratkan adanya persamaan, nondiskriminasi dan kebebasan individu; suatu kondisi yang cukup sulit diciptakan jika penerapan syariat ingin direalisasikan, walaupun khusus diperuntukkan bagi umat Islam Indonesia. Sebab dalam demokrasi, sungguhpun setiap warga negara berhak dan diperbolehkan mempengaruhi kondisi politik dengan menggunakan persepsi, ideologi, dan keyakinan agama yang dianutnya, tidak seorang pun boleh menggunakan negara sebagai instrumen atau aparatur ajaran agama tertentu saja. Hal ini karena melanggar prinsip netralitas negara dalam hal keharusan memberi perlakuan yang sama, tidak hanya kepada kemajemukan agama, tetapi juga terhadap berbagai macam tafsiran yang terdapat dalam satu agama serta kebebasan individu untuk mengikuti pilihan tafsiran yang dikehendaki.[84] Benarkah negara bersifat netral?

Masdar F. Mas'udi dalam wawancara di Radio 68H tanggal 8 Agustus 2002 yang hasil transkripnya dimuat di *website* Islam Liberal menjelaskan bahwa ada tiga pola hubungan agama dan negara. *Pertama,* agama disubordinasikan, ditundukkan dalam kuasa negara. *Kedua,* sebaliknya kuasa negara yang ditundukkan di bawah kuasa agama. Dan *ketiga,* seperti yang sekarang ini berkembang, kuasa agama dipisah dengan kuasa negara dengan kavling wilayah dan kekuasaan masing-masing; agama mengurusi persoalan privat dan negara mengurusi persoalan publik. Menurut Masdar, pada pola yang ketika ini ada persoalan serius, karena negara pada prinsipnya adalah sebuah konsep yang netral. Yang paling menentukan dari sebuah negara adalah siapa yang mengendalikannya. Maka ketika negara dibebaskan dari pengaruh agama dan negara sekarang berdiri sendiri, siapa sesungguhnya yang ada di balik negara. Dalam keterpisahannya dengan agama inilah negara telah menjadi alat segelintir orang; elite kekuasaan yang gila kekuasaan dan juga elite ekonomi yang juga rakus dengan kekuasaan ekonomi dan uang.

Inilah, menurut Masdar, yang menyebabkan negara dalam dunia sekuler telah menjadi alat dari kerakusan itu sendiri dan akibatnya adalah terjadinya petaka kemanusiaan yang luar biasa dan berskala global. Ada ketertindasan umat manusia, ketidakadilan, kezaliman sampai pada pemiskinan yang luar biasa. Di sinilah menurut Masdar bahwa peran agama dalam negara adalah dalam spiritnya, moralitasnya, nilai-nilai etik, dan moralnya. Bagi Masdar, bukan lembaga agama yang harus mengontrol negara dan bukan pula elite-elitenya. Tapi semangat religiusitasnya itu yang harus mengontrol kehidupan bernegara.

Salah satu implementasi agama diterapkan dalam negara adalah masalah masuknya syariat Islam dalam amandemen UUD 45. Namun demikian, Nadirsyah Hosen[85] (www.islamlib.com, Agustus 2002) melihat ada ketidakkorelasian pada amandemen UUD 45 antara satu pasal *islami* dengan pasal lainnya yang *sekuler.* Dicontohkan jika tujuh kata tersebut dimasukkan dalam amandemen

UUD 45 maka UUD itu akan menjadi konstitusi yang 'tambal sulam.' Karena ketika MPR memasukkan pasal-pasal mengenai hak asasi manusia, tidak terdengar adanya partai-partai Islam yang merujuk pada syariat Islam atau paling tidak mengambil inspirasi dari the *Universal Islamic Declaration of Human Rights* yang dikeluarkan *The Islamic Council for Europe* pada tahun 1981. Pada tahun 1990 anggota OKI (*Organization of the Islamic Conference*) juga mengeluarkan *Cairo Declaration* yang menjadi dasar bagi dunia Islam dalam konferensi Hak Asasi Manusia, *United Nation, Conference*, tahun 1993 di Vienna, Austria. Nadirsyah mempertanyakan jika membaca dua deklarasi di atas dan amandemen kedua UUD 45 tentang hak asasi manusia, tidak ada partai-partai Islam yang menghembuskan aroma syariat Islam dalam masalah ini.

Pada artikelnya dengan judul *Negara Syariat atawa Negara Sekuler?*, yang ditampilkan di *website* Islam Liberal (Agustus 2002), Zuhairi Misrawi mengkritik konsep negara syariat dan juga negara sekuler. Menurutnya jika akhirnya 'negara syariat' hanya akan menjadi 'gerakan politik' akan mengalami kegagalan yang serupa dengan sistem sekuler yang dikritiknya, tatkala tak mampu membumikan kemanusiaan, keadilan dan kesetaraan. Begitu pula dengan 'negara sekuler' pun tak lepas dari keterbatasan dan kekurangannya. Seperti dalam tataran nasional, ia tidak mampu menyelesaikan problem konflik etnis, penggusuran, dan krisis ekonomi. Zuhairi mengatakan persoalannya bukan hanya sekadar mendirikan 'negara syariat' atau 'negara sekuler,' melainkan berupaya melembagakan keadilan, kemanusiaan, kesetaraan, dan kebhinekaan.

Sejauh ini polemik yang dilontarkan di berbagai media massa seputar hubungan agama (Islam) dan negara, yang melibatkan pendukung Islam Liberal, Islam Literal, dan akademisi tidak terdapat kesimpulan yang makin mengerucut sehingga dapat menjadi *platform* bersama. Hal ini terjadi karena keterbatasan media (surat kabar) dalam memberikan ruang dan juga konsistensi dari peserta polemik itu dalam mengikuti perkembangan polemik.

Terkadang pendapat satu peserta ditanggapi tidak pada media yang sama, ini dapat menimbulkan *gap* (jarak) informasi antar-peserta. Ini berbeda dengan diskusi yang dilakukan pada milis Islam Liberal, yang diikuti oleh akademisi, politisi Islam, dan para kontributor Jaringan Islam Liberal, walaupun belum mencapai *platform* bersama, namun dapat terlihat benang merah tentang pemikiran Islam Liberal mengenai hubungan agama dan negara, khususnya yang menjadi pemikiran aktifis dan kontributor Jaringan Islam Liberal ini.

Dalam diskusi di milis Islam Liberal, yang hasilnya dibukukan dalam *Wajah Liberal Islam Indonesia*[86] terbitan JIL, Denny JA[87] kembali membuka wacana polemik tentang hubungan agama dan negara. Polemik agama dan negara di milis ini diawali dengan lontaran Denny tentang gagasan perlunya Teologi Negara Sekuler (TNS) yang menurutnya seharusnya menjadi *platform* Islam Liberal. Menurut Denny ada empat prinsip dasar bagi landasan TNS. *Pertama,* negara nasional adalah evolusi tertinggi dari komunitas politik. *Kedua,* dalam negara nasional, agama warga negara beragam. Sehingga gagasan negara Islam adalah tidak mungkin karena tidak sesuai dengan prinsip *equal opportunity* bagi semua warga negara. *Ketiga,* ilmu pengetahuan dan manajemen modern lebih mendominasi *day to day politics.* Keterlibatan agama adalah seminimal mungkin. *Keempat,* Islam hanya terlibat sebagai sumber moralitas bagi aktor pemerintahan, bukan pemerintahan, dan moralitas bagi dunia publik.

Pemikiran TNS ini menurut Denny berdasarkan filsafat keagamaan yang bersandar kepada teks dan tradisi Islam sendiri. Denny mengambil rujukan dari karya Ali Abd Al-Raziq yang secara tegas mengatakan Nabi Muhammad adalah seorang pembawa risalah kebenaran, bukan raja. Islam adalah sebuah agama, bukan sistem pemerintahan, Islam diturunkan untuk menyucikan hati nurani manusia, bukan untuk membangun negara. Pendapat Denny mendapat dukungan dari Luthfi Assyaukani, Luthfi bahkan menyebut sejumlah pemikir Islam yang mendukung gagasan sekuler ini,

seperti Sa'id Zaghlul, Ahmad Luthfi Sayyid, Al-Tunisi dan Alal Al-Fasi.

Tanggapan atas tulisan Denny di milis itu datang dari Hadimulyo[88]. Hadimulyo menegaskan bahwa sesuai dengan prinsip liberal, maka kalangan yang ingin membumikan ajaran Islam hendaklah diberi kesempatan termasuk di bidang politik, karena Islam juga memuat prinsip-prinsip yang mengatur urusan publik. Hadimulyo juga menunjuk sejumlah kegagalan prinsip sekuler seperti di Turki dan Indonesia masa Orla dan Orba. Lalu Denny menjawab bahwa yang gagal itu adalah negara sekuler yang tidak demokratis.

Saiful Mujani dalam komentarnya menyebut bahwa dalam konteks sekarang, kata "Negara Islam" itu bukan slogan; ada contoh konkretnya lepas dari kita setuju atau tidak: Iran, Afghanistan, dan Sudan. Dalam kasus fundamentalisme Islam, Saiful menjelaskan, agenda agama untuk masuk wilayah publik itu kuat dan mempunyai akar sejarah yang panjang. Dalam tanggapannya, Ulil Abshar Abdalla menyebutkan bahwa ia setuju dengan negara sekuler dan pendidikan merupakan jalan untuk mensosialisasikan agenda negara sekuler.

Dalam tanggapan berikutnya Hadimulyo menjelaskan tafsir Islam itu beragam, gagasan Ali Abd-Al-Raziq yang sering dirujuk kalangan Islam sekuler merupakan hanya salah satu spektrum pemikiran Islam dari sekian banyak pemikir atau penafsir ajaran Islam dalam konteks hubungan agama dan politik. Di Indonesia konsep perbankan syariat, UU tentang haji dan zakat merupakan penerapan ajaran Islam dalam urusan publik yang diatur negara. Denny lalu menjawab bahwa dalam negara sekuler yang demokratis, berbagai eksperimen yang sifatnya pilihan kepada masyarakat atau yang diterapkan hanya kepada komunitasnya sendiri, dibolehkan berkembang. Itu bagian dari hak asasi manusia dan hak kelompok.

Pandangan Denny yang meminimalkan agama dalam kehidupan publik juga mendapat gugatan dari Ade Armando. Menurut Ade, kekhawatiran bahwa agama adalah faktor penghambat demokrasi

tidaklah tepat, dan justru jika disingkirkan akan meniadakan sumber visi moralitas yang sebenarnya dibutuhkan dalam memandu penggunaan ilmu pengetahuan dan kebijakan politik. Tanggapan balik terhadap Ade, Denny menjelaskan bahwa agama tidak dengan sendirinya menentang atau mendukung demokrasi. Hal itu sangat tergantung pada bagaimana agama itu ditafsirkan. Denny mencontohkan sebelum tahun 1970-an, Katolik dianggap bertentangan dengan demokrasi, apalagi tak ada bukti negara yang mayoritasnya Katolik hidup dalam demokrasi yang terkonsolidasi. Namun setelah tahun 1970-an, Katolik dianggap menjadi bagian yang mendukung demokrasi. Penyebabnya adalah tafsir ulang yang radikal dalam Katolik melalui Konsili Vatikan. Salah satu isinya adalah "adanya keselamatan di luar gereja".

Johan Romadhan dan Imam B. Prasodjo dalam milis ini mengajukan pertanyaan yang hampir sama kepada Denny. Bagaimana jika ada suatu partai Islam yang bercita-cita menegakkan syariat Islam dan menang secara demokratis? Denny berpendapat bahwa negara demokrasi (yang menurut Denny pasti sekuler), dengan negara Islam pasti bertentangan. Negara Islam menjadikan negara sebagai instrumen agama Islam. Dengan sendirinya warga yang bukan Islam akan menjadi warga kelas dua. Sedangkan negara demokrasi sekuler melindungi *equal opportunity* bagi semua warga negara, apa pun agamanya. Dalam sistem demokrasi, menurut Denny, keputusan mayoritas tak dapat meniadakan elemen dasar demokrasi itu sendiri dan keputusan mayoritas tak dapat meniadakan hak minoritas. Misalnya, mayoritas anggota parlemen tak dapat membuat keputusan bahwa tak akan ada lagi pemilu, demikian pula pihak minoritas yang bukan Islam tak dapat dipaksa oleh sistem untuk tunduk kepada hukum Islam.

Secara praktis Imam B. Prasodjo mempertanyakan ide-ide sekularisasi yang dilontarkan Denny. Seperti, apakah perlu pada pembukaan UUD 1945 kata-kata yang berbau 'ketuhanan' dihapuskan, masjid di Istana negara harus diruntuhkan, Departemen Agama harus dibubarkan, mata pelajaran agama harus

dihapuskan, hari-hari besar agama dihapuskan, subsidi kepada sekolah agama dihentikan dan IAIN dan sekolah-sekolah agama di bawah Depag harus dihapus. Luthfi Assyaukanie dalam tanggapan terhadap Imam menjelaskan bahwa sekularisasi adalah satu-satunya cara untuk menjernihkan persoalan-persoalan yang selama ini menjadi objek tarik-menarik antara otoritas agama dan otoritas dunia. Sekularisasi bukanlah sebuah gagasan atau proses untuk menghinakan agama atau menjatuhkan agama di bawah politik, tapi malah justru meletakkan agama ke tempatnya semula yang luhur dan agung. Jadi ide-ide seperti kata-kata ketuhanan dalam UUD 1945 dan masjid di Istana, selama itu menjadi simbol saja bukanlah persoalan. Sedangkan Departemen Agama, menurut Luthfi sebaiknya dihapuskan. Untuk hari libur agama tidak perlu dihilangkan, sedangkan subsidi pada sekolah agama tidak harus dihapuskan. Lalu, bagi Luthfi sekolah-sekolah itu seharusnya di bawah Departemen Pendidikan Nasional.

Namun gagasan sekularisasi model Luthfi ditolak oleh Badrus Soleh, menurutnya asimilasi agama dan politik telah menyejarah dalam tradisi masyarakat Indonesia. Ade Armando dalam tanggapan berikutnya menyatakan tidak setuju dengan gagasan negara demokratik-sekuler, karena mengharamkan penggunaan agama sebagai salah satu rujukan sah dalam proses pengambilan keputusan. Lalu Imam mengajukan usul untuk merumuskan konsep negara yang berlandaskan pada keberagamaan agama dan budaya yang bila dikembangkan secara prinsipil berbeda dengan negara sekuler atau negara yang menerapkan prinsip pemisahan negara dan agama.

Saiful Mujani dalam tanggapannya kepada Imam B. Prasodjo tetap meyakini bahwa kecenderungan politik identitas dari masyarakat lebih bisa diakomodasi secara lebih realistik oleh negara sekuler, ketimbang oleh negara yang disubordinasikan pada satu agama tertentu. Dalam komentar Imam berikutnya kepada Saiful, Imam menjelaskan bahwa kenyataan sejarah negara kita berbeda dengan negara-negara yang saat ini telah menerapkan negara sekuler. Menurut Imam pilihannya hanya ada dua: *pertama,*

kita tarik negara kita yang seperti sekarang ini ke arah yang lebih sekuler dan semakin jauh dari negara teokrasi yang menerapkan dominasi satu agama. *Kedua,* menarik posisi saat ini ke negara yang lebih multiagama dan adat yang tentu juga semakin jauh dari teokrasi yang menerapkan dominasi satu agama. Tapi jalan kedua ini, menurut Imam, jelas-jelas tidak antiagama untuk berkiprah dalam dominasi negara.

Akhir diskusi di milis ini diakhiri dengan dua kesimpulan sementara dari Denny dan Luthfi. Denny melihat ada beberapa prinsip TNS yaitu: *Pertama,* negara sekuler mesti dipahami lebih sebagai negara yang netral secara agama dan oposisi atas negara agama (memberikan *equal opportunity,* melawan diskriminasi atas agama) ketimbang dipahami sebagai pemisahan antara negara dan agama. Maksudnya, menurut Denny, bahwa dalam negara sekuler, baik dalam tataran konsep ataupun praktik, saling intervensi antara agama dan negara akan selalu terjadi dan dibolehkan (dalam batas-batas tertentu). Denny berkesimpulan dalam hal ini setiap warga negara berhak turut mempengaruhi kebijakan negara. Untuk kegiatan itu, sang warga tentu dapat menggunakan sistem keyakinannya, baik berupa ideologi, agama ataupun ilusinya sendiri. Sejauh nilai agama yang ia gunakan juga diyakini oleh masyarakat lainnya, karena nilai keagamaannya sudah menjadi moral universal, dengan sendirinya, nilai itu dapat diadopsi menjadi kebijakan negara sekuler. Namun, menurut Denny, jika nilai agama yang ia gunakan hanya unik untuk agamanya sendiri, negara harus menolaknya, karena negara sekuler yang demokratis itu memang bukan negara agama.

Pada kesimpulan yang kedua, Denny berpendapat bahwa harus dipisahkan mana yang prinsip dan mana yang simbol sekunder dalam negara sekuler. Menurut Denny, yang prinsip dalam sekuler adalah: (1) Setiap warga negara, apa pun agamanya, tak boleh didiskriminasi oleh negara karena alasan agama yang dipeluknya semata. (2) Negara tidak memaksakan dan tidak melakukan penyelidikan satu tafsir agama untuk diyakini oleh semua komunitas.

(3) negara tidak mengurus agama, karena agama diserahkan kepada komunitasnya sendiri. Sependapat dengan Denny, Luthfi pada kesimpulannya menyatakan bahwa dalam persoalan politik, "negara sekuler," dengan berbagai maknanya, adalah bentuk final dari masyarakat beragama modern.

Polemik yang terdapat di milis Islam Liberal ini dapat menjadi jalan untuk sebuah proses objektivikasi Islam, seperti yang diusulkan Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, objektivikasi merupakan jalan tengah mengatasi kemelut agama versus negara. Objektivikasi berarti "memandang sesuatu secara objektif" (bedakan dengan konsep objektivikasi, "memandang sesuatu sebagai objek"). Maksudnya ada tiga; (a) artikulasi politik hendaknya dikemukakan melalui kategori-kategori objektif, (b) pengakuan penuh kepada keberadaan segala sesuatu yang ada secara objektif, (c) tidak lagi berpikir kawan-lawan tetapi perhatian ditujukan pada permasalahan bangsa. Objektivikasi hanyalah metode sedangkan substansinya adalah Pancasila. Bagi Kuntowijoyo, bangsa ini terlepas apa pun agamanya perlu menjadikan Pancasila sebagai '*common denominator*' (pembagi bersama) atau titik temu bagi semua aliran pemikiran. Dari sisi Islam, Pancasila merupakan objektivikasi dari agama itu. Dan bagi agama-agama lainnya, termasuk Kristen, Pancasila juga bisa dijadikan rujukan dan titik temu itu. Demikian pula dengan pemikiran Marhaenisme, Sosialisme, Liberalisme dan paham Negara Kesejahteraan (*Welfare State*) mempunyai titik temu dalam Pancasila. Ini tentu dengan syarat bahwa Pancasila mesti menjadi ideologi terbuka.

Kuntowijoyo kemudian menganjurkan agar kita tidak lagi menggunakan istilah sekuler, tapi istilah *spasialisasi plus*. "Spasialisasi" artinya ruang (*space*). Dengan konsep itu, mereka yang menganut kepercayaan kepada Tuhan yang dilembagakan maupun yang tidak dilembagakan akan tetap memperoleh 'ruang' dalam ketatanegaraan Indonesia. Melalui "jalan tengah" itu kepentingan kaum Muslimin akan terakomodasi secara baik dan memperoleh jaminan bahwa institusi agama (seperti Departemen Agama)

memperoleh tempat yang cocok dalam negara. Bagi penganut sekularisme politik, akan berbuat objektif dengan mengakui sepenuhnya kepentingan para penganut agama. Inilah solusi terbaik pemecahan ketegangan agama *versus* negara menurut Kuntowijoyo. Dengan konsep spasialisasi plus itu maka kekhawatiran pihak penganut sekularisme politik dan non-Muslim tentang akan adanya gerakan Fundamentalisme Islam yang militan dan agresif akan hilang. Demikian pula di pihak Islam, ketakutan akan munculnya gerakan sekularisme agresif akan hilang dengan sendirinya. Di akhir artikelnya Kuntowijoyo mengingatkan bahwa proses reformasi ideologi ini akan berlangsung gradual karena ia menyangkut perubahan dalam sistem pengetahuan.

Catatan

1 Dalam tradisi Jawa, sifat 'halus'—dalam prilaku, bahasa maupun tulisan—menunjukkan ke-priyayi-an atau kejawaan seseorang. Oleh karena itu dalam berbahasa, kalangan priyayi Jawa cenderung memakai istilah eufimistik, bahasa halus. Kata-kata keras, dan bersifat langsung sebisa mungkin dihindari. Oleh karena itu sering terkesan 'berputar-putar' dan tidak *stright to the point.* Mengenai karakter orang Jawa ini lihat, Clifford Geertz, *Religion of Java,* London: the Free Press of Glencoe, 1960.

2 Saya katakan 'relatif,' karena saya tidak menolak kenyataan bahwa Soekarno juga memiliki pola berpikir 'sinkretis', suatu warisan kultural Jawa yang diwarisinya. Periksa kembali Bab 2 di halaman terdahulu.

3 Pendapat Gibb (dalam bukunya *Wither Islam)* yang dikutip Natsir itu; *Islam is not only a system of theology but it is a complete civilization,* Natsir, *Capita, op. cit.,* hal. 15.

4 Lihat Eward Said, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient,* Middlesex England: Penguin Book, 1991. Karya Said ini merupakan sebuah wacana intelektual akademis yang berhasil menggoyahkan sendi-sendi Orientalisme Barat selama ini. Said membongkar kebohongan dan kejahatan Orientalisme Barat terhadap negeri-negeri timur dengan argumen-argumennya yang sangat meyakinkan. Melalui kajiannya ini, Said memberikan perspektif baru yang jauh

lebih adil, jujur dan objektif dalam melihat kebudayaan dan peradabaan Timur (dan Islam) daripada perspektif yang sebelumnya ditawarkan kaum Orientalis.

5 Lihat Kees, Bertens, *Filsafat Barat Abad XX,* Jakarta: Gramedia, 1981 dan karya Sindhunata, *Dilema Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt,* Jakarta: Gramedia, 1982.

6 Esposito mengategorikan respons kaum Muslimin terhadap ekspansi Barat ke dalam tiga bentuk. *Pertama,* penarikan diri, menolak Barat sama sekali seperti dalam gerakan Ikhwanul Muslimin terutama di masa kepemimpinan Sayyid Quthb. Konsep *at takfir wal hijrah* dari gerakan itu merupakan salah satu contohnya. *Kedua,* sekularisme dan Westernisme dan *ketiga,* Modernisme Islam. John L. Esposito, *Ancaman Islam,* Bandung: Mizan, 1996, hal., 65.

7 Lihat Maryam Jameelah, *Modernisme,* Surabaya, 1983.

8 Lihat catatan Boyd Compton tentang kehidupan hedonis Soekarno di istana negara ketika berkuasa, Boyd Compton, *Kemelut Demokrasi Liberal, Surat-surat Rahasia Boyd. R. Compton,* terj. Hamid Basyaib, Jakarta: LP3ES, 1993. Dalam soal pergaulannya dengan wanita dan seks, Soekarno dikenal sebagai seorang 'liberal'. Lihat, Ramadhan K.H. *Kuantar, op. cit.,* Cindy Adams, *My Friend the Dictator,* dan laporan tabloid *Visi,* 'Bung Karno di Antara Seks dan Politik," dalam *Visi,* Edisi No. 10, tahun 1999.

9 Lihat Maryam Jameelah, *Modernisme,* Surabaya: 1983.

10 Lihat Byorn Hettne, *Ironi Pembangunan di Dunia Ketiga,* terj. Jakarta: LP3ES, 1986.

11 Diskusi akademis sangat menarik mengenai hakikat dan bentuk negara Orde Baru ini lihat kumpulan makalah seminar di Monash University yang disunting Dr. Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society,* Melbourne: Center of South East Asian Studies, Clayton, Monash University, 1990; Herbert Feith,'Repressive Developmentalist Regime in Asia: Old Strenght, New Vulnrabilities,' dalam *Prisma* Edisi Inggris, No. 19 Desember 1980.

12 Richard Robison, *Indonesia: The Rise of Capital,* Sydney: Allen and Unwinn, Pty. Ltd., 1991. Lihat juga Valina Singka, 'Dimensi Ekonomi Politik Krisis Ekonomi Indonesia 1997–1998,' dalam *Menimbang Masa Depan Orde Baru.* Seri Penerbitan Studi Politik (Bandung: Mizan dan LIP FISIP UI), 1998, Rubrik Sorotan.

13 Lihat tulisan Ricard Robinson, *Indonesia: The Rise of Capital,*

Sydney: Allen and Unwinn, dan Valina Singka, Jurnal LIP edisi I.

14 Samson: penguasa kolonial Belanda, rezim fasis Jepang, Orla Soekarno dan Orba Soeharto memperlakukan Islam sama; sekularisasi dan depolitisasi kekuatan Islam politik. Lihat Samson, *Islam and the Army in Indonesia.*

15 Lihat G. Dwipayana (ed.), *Suharto: Pikiran, Ucapan dan Tindakan Saya,* Otobiografi sebagaimana dipaparkan kepada G. Dwipayana dan Ramadhan K.H., Jakarta: Citra Lamtoro Gung Persada, 1989.

16 Lihat Ali Murtopo, *Dasar-dasar Pemikiran Tentang Akselerasi Modernisasi Pembangunan,* Jakarta: CSIS, 1972. Lihat misalnya pandangan Abdul Qodir Djaelani mengenai hal ini dalam Abdul Qodir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid,* Bandung: Penerbit Yadia, 1994.

17 Para pengeritik Cak Nur tidak sependapat dengan pandangan ini: Abdul Qodir Djaelani misalnya melihat bahwa tujuan CSIS dan Cak Nur sama; deislamisasi Islam Indonesia. Djaelani menilai Cak Nur adalah 'agen CSIS' dan 'orangnya' Ali Moertopo pada dekade 1970-an. Lihat Abdul Qodir Djaelani, *Menelusuri.* Lihat juga William Liddle, 'Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Though and Action in New Order Indonesia, dalam William Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics,* Sydney: Allen and Unwinn, 1996, hal., 271.

18 Lihat karya-karya Nurcholish, *Karya-karya Nurcholish Muda, Surat Menyurat Nurcholish-Roem* dan lain-lain.

19 Untuk membenarkan pandangannya Cak Nur menganalogikan (bukan dipersamakan) Konstitusi Madinah zaman Rasul Muhammad Saw. dengan Pancasila. Keduanya menurut Cak Nur adalah *common platform,* landasan pijak yang mempertemukan berbagai aspirasi dan kepentingan yang pluralistik. Lihat tulisan Nurcholish Madjid dalam Basco Cravallo dan Darizal (eds.), *Aspirasi Ummat Islam Indonesia,* Jakarta: Leppenas, 1983.

20 Lihat karya Rasjidi, Kemal Hassan, dan Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Pemikiran Gerakan Pembaruan Nurcholish Madjid,* Bandung: Penerbit Yadia, 1993.

21 Lihat Daud Rasyid, *Orientalisme dalam Sorotan,...* lihat juga dengan kritik Ridwan Saidi. Lihat Saidi, *Data dan Fakta Yahudi di Indonesia...*

22 William Liddle, Media Dakwah, dalam *Leadership,* hal., 271.

23 Karya Cak Nur Pasca-Chicago itu antara lain, *Islam Agama*

Kemanusiaan, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, *Islam Agama Peradaban, Islam Doktrin dan Peradaban, Kaki Langit Peradaban Islam, dst.*

24 Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Ahmad Wahib,* karya yang disunting Djohan Effendi, Jakarta: LP3ES, 1981.

25 Lihat Kemal Hassan, *Modernisasi Indonesia: Respons Cendekiawan Muslim,* terj. Ahmadie Taha, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.

26 Cak Nur konsisten dengan gagasan-gagasannya itu. Konsistensi tampak dalam karya-karya intelektualnya selama ini. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan,* (1990) *Islam Agama Peradaban,* (1991), *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (1992). Semua karya itu diterbitkan oleh Yayasan Wakaf Paramadina Jakarta.

27 Tentang pemikiran Gus Dur lebih 'radikal' dari Nurcholish baca Hikam; 'Gus Dur dan pemberdayaan Politik Ummat,' dalam Arief Affandi, (penyunting), *Islam Demokrasi Atas Bawah, Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amien Rais,* Yogyakarta, 1996, hal. 91–92. Pemikiran Gus Dur juga bisa ditelaah dalam karya Douglas Remage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance,* London and New York: Routladge, 1995; Dedy Djamaluddin Malik dan Idy Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat,* Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998; Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Dari Pesantren,* Jakarta: Dharma Bakti, 1979.

28 Mengenai Negara Islam versi Darul Islam, lihat Al Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia, S.M. Kartosoewirjo,* Jakarta: Darul Falah, 1999.

29 Lihat Liddle, Can All Good Things Go Together? Democracy, Growth, and Unity in Post-Suharto Indonesia, dalam William Liddle, *Leadership,* hal., 254.

30 Snouck Hurgronye adalah penasihat (*advisuur*) kolonial zaman penjajahan Belanda. Ia secara halus menolak hukum Islam. Meskipun demikian ahli Islam Belanda ini masih mengakui Islam sebagai bagian dari hukum adat atau menjadi salah satu sumber hukum di Indonesia.

31 Pandangan Gus Dur dalam masalah ini mirip dengan penolakan Franz Magnis Suseno (Pastor Katholik dan Profesor Filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Driyakarya). Ketika terjadi perdebatan mengenai pembentukan Peradilan Agama, Magnis berkomentar: "Perundang-undangan yang memuat pandangan satu agama saja akan memperlemah kedaulatan, wibawa dan kekuasaan negara terhadap seluruh masyarakat, baik yang beragama lain maupun yang seagama... Apabila kita mau melihat ke arah negara-negara yang menjadikan salah satu agama menjadi agama negara atau salah satu agama sangat berpengaruh, kita menyaksikan satu hal yang jelas. Yaitu bahwa gejolak-gejolak yang ditimbulkan oleh golongan eksklusif dan fundamentalis dalam agama itu tidak berkurang melainkan justru bertambah. Lihat *Kompas*, 16 Juni 1985.

32 'Baca Kata Pengantar Gus Dur untuk karya Hassan Habnafi, *Islam Kiri*, alih bahasa M. Imam Azis dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKis, 1994.

33 Baca analisis Kuntowidjojo tentang hal ini, dalam Kuntowidjojo, "Menjadikan Dua Strategi Saling Komplementer," dalam Afandi, *Islam*, *op. cit.*, hal. 22–23.

34 Salah satu pengkritik keras Gus Dur adalah Hartono Ahmad Jaiz. Hartono mengemukakan kritik kerasnya terhadap Gus Dur dalam buku (kecil), *Bahaya Pemikiran Gus Dur*, Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 1999. Kritik Hartono termasuk 'keras.' Namun sayangnya buku itu ditulis dengan gaya dan penggunaan bahasa 'perang,' sehingga terasa kurang akademis dan asal kritik.

35 Istilah 'Perjuangan' di belakang nama PDIP adalah istilah yang baru saja dibakukan. Kata 'Perjuangan' dipakai untuk membedakan partai ini dari PDI pimpinan Soeryadi dan Buttu Hutapea.

36 Wawancara majalah *Sabili* dengan Yusril Ihza Mahendra. Lihat *Sabili*, No. 1, VII 30 Juni 1999, hal, 31.

37 Denny JA adalah alumni Fakultas Hukum UI yang kemudian melanjutkan studi S-3 (Ph.D.)nya di Ohio State University, AS di bawah bimbingan Prof. William Liddle, ahli politik Indonesia terkemuka. H.A. Sumargono selama ini dikenal sebagai aktivis dakwah. Ia juga memimpin organisasi KISDI (Komite Solidaritas Dunia Islam). Sumargono juga dikenal dekat dengan DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) yang dibentuk Mohammad Natsir, selain menjadi salah seorang ketua PBB (Partai Bulan Bintang).

38 Denny J.A., "Status Quo atau Politik Sekuler," *Kompas,* 14 Juni 1999.
39 H.A. Sumargono, "Isu Agama dan Sekularisme Politik, *Kompas,* 15 Juni 1999.
40 Rumadi adalah mahasiswa Pascasarjana (S-3) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Ciputat Jakarta.
41 Effendi Gazali adalah kandidat doktor Ilmu Komunikasi UI dalam *Exchange Program* dengan Cornell Universiry Ithaca New York.
42 Amich Alhumami adalah Peneliti *Reseach Institute for Culture and Development,* Jakarta.
43 Kuntowijoyo adalah sejarawan terkemuka UGM Jogyakarta dan memperoleh gelar doktor dalam bidang sejarah dari Universitas Columbia (AS). Dia dikenal sebagai pemikir dan penulis novel produktif.
44 Tulisan Fatwa itu berjudul, "Menggagas Kembali Bentuk Negara," dalam *Kompas,* 8 Juli 1999.
45 Rumadi, "Agama, Negara, dan Objektivikasi Catatan untuk Denny J.A. dan H.A. Sumargono, dalam *Kompas,* 29 Juni 1999.
46 Konsep Kecerdasan Emosional itu didefinisikan penulis sebagai "kemampuan untuk memonitor emosi di dalam diri sendiri dan orang-orang lainnya untuk membedakan di antara emosi-emosi tersebut dan untuk menggunakan informasi demi mengarahkan pemikiran dan tingkah laku. Lihat Effendi Gazali, "Kecerdasan Emosional, Tambahan untuk Diskusi Denny J.A. dan H.A. Sumargono," dalam *Kompas,* 9 Juli 1999.
47 Amich Alhumami, 'Demokrasi Berbasis Agama dan Demokrasi Sekuler,' dalam *Kompas,* 9 Juli 1999.
48 Di kalangan pemikir Islam sendiri masalah Islam dan demokrasi telah menjadi bahan kajian menarik. Lihat, misalnya, Fatima Mernissi, *Islam and Democracy, The Fear of the Modern World,* London: Viirago Press, 1993.
49 Kuntowijoyo, "Objektivikasi, Agenda Reformasi Ideologi," dalam *Kompas,* 13 Juli 1999.
50 Luthfi Assyaukanie adalah dosen Sejarah Pemikiran Islam di Universitas Paramadina, dan kini sedang menyelesaikan program doktoralnya di University Melbourne, Australia.
51 Ulil Abshar Abdalla adalah Direktur Jaringan Islam Liberal pada ISAI dan Pemimpin Redaksi Jurnal *Afkar* Lakpesdam NU.
52 Deputy direktur pada Freedom Institute dan Redaktur Jurnal *Kalam.*

53 Charles Kurzman, (ed.), "pengantar Wacana Islam Liberal," Jakarta: Paramadina, cet. 1, Juni 2001, hal. xiii.
54 Rudhy Suharto, *Islam dan Tantangan Modernitas: Kajian Terhadap Metode Ijtihad Islam Liberal,* Jurnal *Alhuda,* No. 6 Tahun 2002,
55 Charles Kurzman, (ed.), *op. cit.,* hal. xxxiii.
56 Fauzan al-Anshari, "Koreksi atas Tafsir Liberal Syariat Islam," *Republika,* 31 Agustus 2001.
57 Luthfi Asyaukanie, "Perlawanan Islam Liberal", *Gatra,* 1 Desember 2001, hal. 30.
58 Islam Literal diartikan sebagai kelompok Islam yang ingin menerapkan ajaran Islam secara formalistik dan sering diidentikkan dengan Islam Fundamentalis atau Islam Militan.
59 Adian Husaini adalah alumnus Pondok Pesantren Ulil Albaab, Bogor, master di bidang Hubungan Internasional Universitas Jayabaya. Dia menulis beberapa buku dan artikel tentang tanggapannya terhadap Islam Liberal, seperti *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* bersama Nuim Hidayat.
60 Hartono Ahmad Jaiz adalah penulis buku *Bahaya Islam Liberal.*
61 Ja'far Umar Thalib adalah Panglima Laskar Jihad Ahlus-Sunnah wal-Jamaah.
62 Habib Rizieq adalah ketua Front Pembela Islam.
63 Luthfi Assyaukanie, pengantar *Wajah Islam Liberal di Indonesia,* JIL, Jakarta, 2002.
64 *Ibid.*
65 Adian Husaini, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya,* Jakarta: Gema Insani Press, cet 1, Juni 2002, hal. 163.
66 *Ibid.* hal. 142.
67 Luthfi Assyaukanie, *op. cit.*
68 Abdurrahman Kasdi adalah alumnus Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, Mesir.
69 Abdurrahman, "Syariat Islam, Substantif bukan Formalistis, tanggapan untuk Imam Cahyono," *Media Indonesia,* 19 April 2002.
70 Adian Husaini, "Syariat Islam di Indonesia," *Jurnal Afkar,* edisi 12 tahun 2002.
71 *Ibid,* hal.150.
72 Luthfi Assyaukanie, *loc. cit.*
73 Aktivis Hizbut Tahrir Indonesia.
74 Peneliti pada Lakpesdam NU.

75 Khamami Zada, "Tafsir Liberal Syariat Islam," *Media Indonesia* 24 Agustus 2001.
76 Masdar F. Mas'udi adalah Direktur P3M dan Wakil Katib Am PBNU.
77 *Kompas Cyber Media*, Rabu, 13 Februari 2002.
78 Adian Husaini, "Syariat Islam di Indonesia", *Jurnal Afkar*, edisi 12 tahun 2002.
79 Imam Cahyono adalah Koordinator Forum Kajian Islam Strategis, Purwokerto.
80 Imam Cahyono, "Syariat Islam, Solusi atau Simbolisasi," *Media Indonesia*, 12 April 2002.
81 *Ibid.*
82 Zuhairi Misrawi, "Negara Syariat atau Negara Sekuler," *website Islam Liberal* (Agustus 2002).
83 Arskal Salim adalah dosen Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta dan sedang studi doktoralnya di University Melbourne Australia.
84 Arskal Salim, *Wajah Islam Liberal di Indonesia;* JIL, Jakarta, 2002, hal. 29.
85 Nadirsyah Hosen adalah alumnus Fakultas Hukum Northern Territory University dan Islamic Studies Program pada University of New England Australia.
86 Polemik tentang teologi untuk negara ini dimuat buku tersebut dari halaman 232–288.
87 Denny J.A. adalah termasuk kontributor JIL, ini tercantum dalam *website* Islam Liberal.
88 Hadimulyo adalah Politisi Islam.

6

EPILOG

Sejak zaman kolonial sampai jatuhnya pemerintah Orde Baru Soeharto, polemik apakah Indonesia negara sekuler ataukah negara agama tetap tak terjawab. Ketika berberkuasa, Soekarno mengklaim Indonesia negara nasional yang sepenuhnya bersifat sekuler. Agama harus dipisahkan dari negara. Seluruh kebijakan politiknya diarahkan pada sekularisasi politik Islam. Soekarno juga menampakkan dirinya antipartai Islam, terbukti tahun 1960 ia membubarkan Masyumi dan memenjarakan tokoh-tokohnya, seperti: Natsir dan Syafruddin Prawiranegara. Sekularisasi Soekarno gagal. Tuntutan formalisasi dan institusionalisasi Islam dalam politik negara tetap eksis.

Orde Baru memberikan jawaban definitif atas masalah ini: 'Indonesia bukan negara sekuler, tapi juga bukan negara agama', Soeharto, didukung jenderal-jenderal sekuler dan abangan, mengikis kekuatan politik Islam. Partai Islam dilarang. Dan melalui cara represif, Islam tidak diperkenankan menjadi ideologi partai politik dan asas organisasi kemasyarakatan. Pancasila lalu menjadi ideologi monolitik yang sangat tertutup. Baru di akhir era kekuasaannya (dekade awal 1990-an) Soeharto menampakkan sikap akomodatif terhadap kekuatan politik Islam.

Rumusan 'Indonesia bukan negara agama dan bukan pula negara sekuler' jelas lebih merupakan retorika politik ketimbang

suatu modus penyelesaian persoalan yang membuat kita semakin terperosok dalam kebingungan semantik dan logika bahasa. Bila bukan negara agama, bukan juga negara sekuler, lalu apa? Rumusan itu juga bersifat *ambigu* dan *ad hoc* karena merupakan klaim sepihak negara Orde Baru.

Hasan Askari, seorang Muslim India dan Jon Avery, seorang penganut humanisme sekuler (*secular humanism*) pernah mendiskusikan bagaimana manusia modern kini bisa menemukan pemecahan masalah dari kecenderungan dogmatisme agama-agama, sekaligus solusi bagi kegagalan humanisme sekuler mengatasi kemelut yang diakibatkan dogmatisme agama. Apa yang kini terjadi di Barat menunjukkan bahwa ideologi sekuler, termasuk humanisme sekuler, gagal membawa manusia keluar dari kemelut kemanusiaan. Solusi yang mereka temukan adalah konsep humanisme spiritual (*spiritual humanism*) yang berarti bahwa agama hendaknya menjadi sesuatu yang bersifat *individual concern,* ketimbang *state concern.* Tepatkah solusi yang ditawarkan itu? Saya kira tidak. Solusi itu tetap saja bagi seorang Muslim bermasalah karena konsep humanisme spiritual itu mereduksi Islam yang komprehensif sekadar menjadi urusan spiritual individu Muslim. Dengan kata lain, konsep humanisme spiritual tetap saja sukar dipisahkan dari paham sekularisme yang ditentang para ideolog Muslim seperti Natsir.

Polemik agama dan negara antara Soekarno dengan Natsir di zaman kolonial merupakan sebuah upaya pencarian pemecahan masalah bagaimana seharusnya peran agama dalam negara modern, atau posisi agama dalam struktur sistem negara demokratis. Dan dalam konteks serupa polemik Denny dengan Sumargono perlu dipahami. Polemik mereka adalah sebuah proses. Proses itu tidak boleh berhenti sampai di sini. Ia harus terus berlanjut. Tindakan Soekarno yang menghentikan perdebatan Islam dan dasar negara di Dewan Konstituante (1959), atau kebijakan Orde Baru Soeharto yang melarang diskusi-diskusi publik tentang topik serupa dengan alasan stabilitas politik, hendaknya tidak terulang lagi di masa akan datang. Sehingga apa yang dikatakan sejarawan Kuntowijoyo

'sejarah yang terputus' (*distrupted history*) terulang lagi.

Siapa pun kelak yang akan mendominasi pemerintahan mendatang—golongan nasionalis sekuler seperti Megawati Soekarnoputri (PDI-P), golongan politik Islam atau koalisi berbagai kekuatan sosial politik—di Indonesia hendaknya tidak 'menghentikan sejarah' melalui pengharaman diskusi publik sekitar persoalan agama dan negara itu. Hanya dengan memberikan peluang seluas-luasnya bagi diskusi soal itu, rakyat Indonesia akan belajar semakin dewasa menghadapi persoalan-persoalan yang menyangkut masa depannya sendiri.

Polemik agama dan negara perlu terus digulirkan dalam wacana publik kita. Saya sependapat dengan pandangan bahwa polemik itu penting digulirkan, karena masalah hubungan agama dengan negara terus hidup dalam wacana publik. Ia demikian memikat emosi masyarakat. Dan itu tidak mengherankan, karena seperti dikatakan Denny dalam polemiknya dengan Sumargono, 'goresan agama dalam masyarakat kita sangat dalam.'

Dari perspektif sosiologis politis, polemik tentang hubungan agama, negara dan demokrasi antara Soekarno dengan Natsir, Denny dengan Sumargono yang kemudian ditanggapi Kuntowijoyo dan lain-lain, demikian juga polemik antara kelompok Islam Liberal dan Islam Literal seputar penerapan syariat Islam dalam konteks bernegara Indonesia, antara Islam Liberal dengan kalangan akademisi seputar hubungan agama dan negara, semua itu merefleksikan beberapa hal penting: *Pertama,* belum tuntasnya persoalan bagaimana hubungan dan posisi agama (Islam) dalam negara Indonesia modern. Persoalan ini seakan menjadi klasik, dan bukan mustahil menjadi 'bom waktu' yang bisa meledak sewaktu-waktu manakala dibiarkan tak terselesaikan. Di era kolonial, tidak tuntasnya persoalan ini bisa dipahami. Ketika Soekarno dan Natsir berpolemik, Indonesia merdeka saja belum. Indonesia masih dalam cengkeraman kekuasaan kolonial yang menindas. Seluruh energi bangsa ini dimobilisasi demi menghancurkan kekuatan kolonialisme dan mengantar Indonesia menuju kemerdekaan. Pemecahan masalah

hubungan dan posisi agama dalam negara di masa kolonial itu menjadi agenda nomor ke sekian. Bukan masalah prioritas.

Beda situasinya saat ini. Era reformasi saat ini mestinya dijadikan 'momentum sejarah' yang pas untuk menuntaskan persoalan agama dan negara yang dari zaman ke zaman itu terbengkalai tak terjawab. Kita saat ini tidak' lagi menghadapi masalah Kolonialisme dan Imperialisme asing atau pemberontakan-pemberontakan daerah separah di masa lampau. Saya setuju dengan Denny bahwa persoalan ini tidak kalah pentingnya dibanding dengan agenda reformasi seperti penghapusan Dwi Fungsi TNI, Amandemen UUD 1945, pengusutan KKN mantan Presiden Soeharto dan kroni-kroninya, atau memekarkan otonomi daerah. Bila kaum reformis berasumsi agenda-agenda reformasi itu potensial meledakkan Indonesia manakala tidak ditangani serius, maka saya juga melihat malapetaka politik serupa akan terjadi bila isu agama dan negara tidak ditangani sungguh-sungguh. Tidak dibiarkan terpendam sehingga sewaktu-waktu menggiring Indonesia ke pintu disintegrasi nasional, seperti pernah terjadi di masa lampau dengan meletusnya gerakan ideologi Islam DI/TII (1949–1962).

Kedua, polemik agama dan negara menunjukkan bukti kuat bahwa dari sisi ideologis, konfigurasi dan polarisasi kekuatan politik di Indonesia sejak zaman kolonial hingga era reformasi saat ini tidak berubah signifikan. Tetap ada dua kubu kekuatan: Kubu Islam dan kubu nasionalis sekuler (netral agama). Barangkali ini pemetaan kubu yang terlalu kasar dan serampangan. Namun, diakui atau tidak gejala ideologis itulah yang muncul ke permukaan kehidupan politik kita saat ini. Bagi pengamat politik yang kritis, ini tentu gejala sosial-politik menarik karena ternyata perubahan formasi sosial, politik, ekonomi dan pola-pola hubungan internasional yang berlangsung lebih setengah abad (sejak zaman kolonial hingga era reformasi) tetap tidak mengubah konfigurasi kekuatan ideologis di Indonesia. Apakah waktu lebih setengah abad itu tidak cukup untuk mengikis kecenderungan polarisasi ideologis Islam *versus* sekularisme politik? Mungkin saja. Ataukah

memang budaya politik parokial penuh pertentangan ideologis telah ditakdirkan Tuhan sebagai bagian dari jati diri bangsa kita selama-lamanya?

Peradaban Barat abad pertengahan (abad V–XVIII) adalah dunia yang religius. Agama Kristen menjadi *blue-print* yang mewarnai nyaris seluruh aspek kehidupan bangsa-bangsa Barat. Sekularisme muncul dan berjuang memisahkan agama dari kehidupan politik barat. Perjuangan itu baru berhasil, setelah barat melampaui berbagai pergolakan sosial, reformasi agama (Protestanisme) bahkan revolusi selama setidaknya dua abad. Kini Sekularisme menang di barat dan negara-negara barat tertransformasi menjadi negara demokrasi sekuler seperti yang dikemukakan Denny dalam polemiknya dengan Sumargono. Agama (Kristen) menjadi urusan pribadi (*individual concern*) para penganutnya. Negara berlepas tangan, tidak mencampuri urusan agama.

Saya percaya proses transformasi serupa akan terjadi di Indonesia suatu saat kelak. Tapi, transformasi yang kita harapkan terjadi itu tentulah tidak seperti yang terjadi dalam sejarah peradaban Barat, yakni sekularisme politik keluar sebagai pemenang. Agama dikurung dalam, meminjam istilah Max Weber, 'kerangkeng besi' (*iron cage*) sejarah. Agama (Islam) masuk kotak, lalu sekadar menjadi persoalan ritual keagamaan yang tidak memiliki implikasi sosial-politik dalam kehidupan bangsa kita. Yang kita kehendaki adalah transformasi yang mampu memberikan 'jalan tengah' bagi konflik ideologis Islam *versus* sekularisme politik, sehingga di masa mendatang konflik-konflik ideologis yang menyedot energi bangsa kita bisa direduksi ke tingkat paling rendah. Kita dengan demikian bisa mengonsentrasikan energi bangsa ini untuk mewujudkan Indonesia yang makmur, adil dan demokratis.

Dalam proses transformatif itu, peran elite politik dan elite agama sangat menentukan. Tidak seperti yang selama ini terjadi diskursus agama dan negara eksklusif milik lingkaran kecil kaum intelektual dan hanya menjadi konsumsi sekelompok kaum terdidik atau kelas menengah. Akibatnya, gema pemikiran mereka pun

tidak memiliki implikasi signifikan bagi proses transformatif itu. Gagasan agama dan negara yang dipolemikkan mereka tinggal sekadar gagasan utopis tanpa diketahui kapan terimplimentasikan dalam bentuk kebijakan politik negara. Kaum elite itu juga perlu menciptakan konsensus tentang bagaimana sesungguhnya posisi dan peran agama, khususnya Islam, dalam struktur kenegaraan Indonesia. Dan perumusan konsensus itu tentu dengan syarat memperhatikan kekhususan karakteristik sosiokultural dan peran historis Islam di Indonesia selama ini. Elite agama di sisi lain juga perlu bekerja sungguh-sungguh menampilkan Islam yang santun, ramah, toleran, dan inklusif serta menghindari politisasi agama demi kepentingan politik eksklusif yang sempit. Elite agama juga tidak memakai jalan kekerasan dalam mengatasi perbedaan pendapat, melainkan jalan demokratis. Melalui proses itulah, kekhawatiran dan ketakutan kaum sekularis atau minoritas non-Muslim akan ekses negatif peran Islam dalam kehidupan negara bisa dihindari. *Wallahu a'lam bis shawwab.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Baqi, Fu'ad Muhammad, *Al Mu'jam al Mufahrasy li Afaz Al-Qur'an,* Beirut: Daar al'Fikir, 1981.

Abdullah, Taufik and Sharon Siddique, *Islam and Society in Southeast Asia,* Singapore: Institute of Asia Studies, 1986.

———, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia,* Jakarta: LP3ES, 1987.

Ahmad, Zainal Abidin, *Piagam Nabi Muhammad* Saw. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Aceh, H. Abu Bakar, *Syiah Rasionalisme dalam Islam,* Solo: Ramadhani, 1984.

Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia di Indonesia,* Jakarta: Gramedia, 1981.

Amelz, HOS Tjokroaminoto, *Hidup dan Perjuangannya,* Jakarta: Bulang Bintang, 1952.

Anderson, BORG, *Java in Time Revolution,* Occupation and Resistence 1944–1946, Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.

Ar-Rais, Dhiya'ad Din, *Islam dan Khilafah, Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam,* terj. Bandung: Pustaka Salman, 1985.

Almond, Gabriel A. and Powell, *Comparative Politics: Developmental Approach,* Boston: Little Brown, 1966.

Alatas, Husein, *The Democracy of Islam, A Concise Exposition With Comparative Reference to Western Political Thought.* The Hague W. Van Hoeve, 1956.

Alimin, DP Sati, *M. Natsir Versus Soekarno,* Padang: Yayasan Pendidikan Islam, 1976.

Anshary, Endang, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945,* Bandung: Pustaka Salman, 1981.

Anshary, Endang, dan Syafiq A. Mugni (eds.), *A. Hussein Wajah dan Wijhah Seorang Mujtahid,* Bandung: Lembaga Studi Islan 1985.

Apter, David, *Pengantar Analisa Politik,* Jakarta: LP3ES,1985.

Asad Mohammad, *The Principles of State and Government in Islam,* Barkeley: University Press, 1961.

———, Agama Antara Barat dan Islam, dalam Haida Baqir (ed.), *Benturan Barat dan Islam,* Bandung: Mizan, 1983.

As-Siba'i, Musthafa, *Agama dan Negara,* terj. Muamal Hamidi Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

———, *Wanita di antara Hukum Islam dan Perundang-undangan,* terj. Chadijah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Azzam, Abdal Rahman, "Pemerintahan Islam: Sebuah Sketsa," dalam Ibnoe Mohammad (ed.) dan terj. Malikul Anwar dal Abu Jalil, *Pemerintahan Islam,* Bandung: Mizan, 1983.

Babcock, Philiph, *et. al.* (eds.), *Webster's Third New International Dictionary of English Language,* Springfield Massachussets: G. and Marriam Co.,1961.

Bertens, Kees, *Sejarah Filsafat Yunani,* Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1981.

Bagot, Jean Piere (ed.), *L'Experience Religieuse,* Paris: Hachette, 1972.

Bastin, John and Harry Benda, *A. History of Modern Southeast Asia,* Sydney: Prentice Hall of Australia Pty Ltd., 1977.

Boisard, Marcel, *Humanisme dalam Islam,* terj. HM. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Bossard, James, HS. *The Sociology of Child Development,* New York: Harper and Brother, 1985.

Burns, Edward Mc Nall and Philip Lee Ralp, *World Civilization from Ancient to Contemporary,* New York: WW. Norton and

Com., 1964.

Calverton, *The Making of Society,* New York: Random House Incorporation, 1937.

Commins, Saxe and Robert N. Linscott, *The Social Philosophers,* New York: Modern Pocket Library, 1954.

Cox, Harvey, *The Secular City,* New York: Macmillan Publishing Company, 1975.

Dahm, Bernhard, *Soekarno and The Strugle for Indonesian Independence,* terj. Mary F. Somers Heidhues, Ithaca and London: Cornell University Press, 1969.

Diamont, Max, *Jews God and History,* New York: The New American Library, 1962.

Emerson, Donald *K. Indonesia's Elite, Political Culture and Cultural Politics,* Ithaca: Cornell University Press, 1976.

Enan, M., *Detik-detik Menentukan dalam Sejarah Islam,* terj. Mahyuddin Syaf, Surabaya: Bina Ilmu, 1979.

Faruqi, Ismail Razi and A.O. Nassef, *Social and Natural Science,* Jeddah: Hodder and Stoughton, 1981.

Feith, Herbert, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia,* Ithaca: Cornell University Press, 1970.

———, and Lance Castle, *Indonesia Political Thinking,* Ithaca: Cornell University Press, 1970.

Federsfield, Howard M., *Islamic Reform in Twentith Century Indonesia,* Ithaca: Modern Indonesia Project, 1970.

Gardet, Louis, *La Cite Musulmane: Vie Sociale et Politique,* Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1954.

Geerzt, Cliford, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1982.

Geerzt, Cliford, *Islam yang Saya Amati,* terj. Jakarta: Yayasan Ilmu-ilmu Sosial, 1982.

Geerzt, Hildert, *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia,* terj. A Rahman Zainuddin, Jakarta: Pulsar Press, 1981.

Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of Roman Empire,* London Chatto and Windus, 1986.

Gove Philip Babock (ed.), *Websters's Third New International, Dictionary,* Springfield: Gand C. Mirriam Co., 1975.

Grunebaum, Gustave Von, *Islam Kesatuan dalam Keragaman,* terj, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983.

Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad,* terj. Ali Audah, Jakarta: Pustaka Jaya, 1982.

Hasan, Ahmad, *Ijma,* Bandung: Pustaka Salman, 1985.

Hassan, Ahmad, *Islam dan Kebangsaan,* Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren Persis, 1984.

———, *Bijbel Lawan Bijbel,* Bangil: Lajnah Penerbitan Pesantren Persis, 1984.

Hasan, Kamal, *Muslim Intelectual Responces to New Order Modernization in Indonesia,* Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Kementrian Pelajaran Malaysia, 1980.

Hakim, Khalifa Abdul, *Islamic Ideology,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 1961.

Hamka, *Ayahku,* Djakarta: Widjaya, 1958.

Hart, Michael, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah,* terj., Mahbud Junaidi, Jakarta: Pustaka, 1983.

Hasyem, Umar, *Saqifah Awal Perselisihan Ummat,* Jakarta: Yapi,1987.

Hatta, Mohammad, *Demokrasi Kita,* Djakarta: Panji Masyarakat, 1960.

Horton, Paul B. and Chester L. Hunt, Sociology, Toronto: Mc. Graw-Hill Company, 1968.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs,* London: Macmillan Company Ltd., 1960.

Ibrahim, Ahmad, *et. al.*, (ed.), *Readings on Islam in South East Asia,* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Ingelson, John, *Jalan Ke Pengasingan,* terj., Zamankhsyari Doffier, Jakarta: LP3ES, 1981.

Inkeles, Alex, "Modernization of Man," dalam Myron Weiner (ed.), *Modernization: The Dynamic of Growth,* Voice of Amerika Lecturer, 1966.

Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam,* Lahore: Ashraf, 1971.

James, William, *The Varieties of Religious Experience,* New York: The New American Library, 1960.

Jamilah, Maryam, *Islam dan Modernisme,* terj., Syafiq A. Mughni dan A. Jainuri, Surabaya: Al-Ikhlash, 1982.

Johnson, Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern,* terj. Robert Lawang, Jakarta: Gramedia, 1986.

Kahin, George, *Nationalism and Revolution in Indonesia,* Ithaca: Cornell University Press, 1970.

Kaplan, Yustus D., *The Pocket of Aristoteles,* New York; Pocket Book. Inc., 1960.

Kerr, Melcom H. *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridha,* Berkely and Los Angeles: University of California Press, 1966.

Khaldun, Ibnu, *Tentang Masyarakat dan Negara,* terj. Osman Raliby, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Kartodirdjo, Sartono, *Ratu Adil,* Jakarta: *Sinar Harapan,* 1984.

———, 'Gerakan Protes dan Ketidakpuasan dalam Masyarakat Tradisionil,' dalam *Prisma,* Jakarta: LP3ES, No. I, 1977.

———, ed. *Sejarah Indonesia,* Vol. V Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975.

Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism,* Toronto: The Macmillan Company, 1969.

Kroef, Yustus van der, "Sukarno The Ideologue: Review Article," dalam *Pacific Affairs,* University of British Columbia, Vol. XLI No. 2, Summer, 1968.

Kuntjaraningrat, *Pengantar Antropologi,* Jakarta: Aksara Baru, 1980.

Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Ummat Islam Indonesia,* Jogyakarta: Shalahuddin Press, 1985.

Lane, Robert, *Political Ideology,* New York: A Free Press Paper Back Macmillan Company, 1963.

Legge, John D., *Sukarno: Sebuah Biografi Politik,* terj. Jakarta: *Sinar Harapan,* 1985.

Lenin, *VI, Marx, Engels Marxism,* Moskow: Progres Publishers, 1965.

Lubis, Ridwan, *Pemikiran Sukarno Tentang Islam dan Unsur-unsur Pembaharuannya,* disertasi yang tidak diterbitkan di IAIN Syarif Hidayatullah, 1987.

Ma'arif, Syafi'i, *Islam dan Masalah Kenegaraan,* Jakarta: LP3ES, 1985.

Martindale, Don, *Institution, Organization and Mass Society,* Boston Houghton Mifflin Com., 1966.

Maududi, Abdul A'la, *Khilafah dan Kerajaan, Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam,* terj. Bandung: Mizan, 1983.

———, *Process of Islamic Revolution,* Lahore: Islamic Publication, 1967.

———, *Towards Understanding Islam,* IIFS0, 1970.

Mas'ud, Mochtar dan Collins Mc Andrew, *Perbandingan Sistem Politik,* Yogyakarta: UGM Press, 1985.

Moertono, Soemarsaid, *State and State Craft in Old Java,* Ithaca Cornell University Press, 1968.

Mulyono, Sri Ir., *Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang,* Jakarta: Gunung Agung, xxix.

———, *Wayang, Asal-usul Filsafat dan Masa Depannya.* Jakarta: Gunung Agung, MCLXXVII.

Nasr, Sayyed Hossein, *Tasawuf Dulu dan Sekarang,* terj. Abdul Hadi, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* Jakarta: UI-Press, 1986.

Natsir, Mohammad, *Capita Selecta,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

———, *Fiqhud Da'wah,* Malaysia: International Federation of Student Organization, 1981.

———, *Islam dan Kristen di Indonesia,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

———, *Sumbangan Islam bagi Perdamaian Dunia,* Djakarta: Keng Po, 1953.

Niel, Robert van, *Munculnya Elit Modern Indonesia,* terj. Zahara DN., Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942,* Jakarta: LP3ES, 1982.

———, *Ideologi Politik dan Pembangunan,* Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983.

———, *Pengantar ke Pemikiran Politik,* Jakarta: Rajawali, 1983.

———, *Partai Islam di Pentas Nasional,* Jakarta: Grafiti, 1988.

Nu'mani, Syibli, *Umar yang Agung,* terj. Karsidjo Djoyosuwarno Bandung: Pustaka Salman, 1981.

Onghokkham, "Sukarno: Mitos dan Realitas," dalam Taufik Abdullah (ed.), *Manusia Dalam Kemelut Sejarah,* Jakarta: LP3ES, 1979.

Panitia Buku Peringatan, *Seratus Tahun Haji Agus Salim,* Jakarta: *Sinar Harapan,* 1984.

Penerbit Sinar Islam, *Official Verslag Debat antara Pembela Islam dan Ahmadiyah Qodian 1933,* tanpa tahun.

Panitia Tujuh Puluh Lima Tahun Kasman, *Hidup itu Berjuang, Kasman Singodimedjo,* Jakarta: Bulan Bintang, 1982.

Penders, CLM, *The Life and Times of Sukarno,* Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.

Pijper, GF, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900–1950,* terj. Tujimah dan Yessy Agusdin, Jakarta: UI-Press, 1984.

Qutb, Sayid, *Beberapa Studi tentang Islam,* terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Media Dakwah, 1982.

Rahmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif,* Bandung: Mizan, 1986.

Ramadhan KH., *Kuantar ke Gerbang, Kisah Cinta Bu Inggit dengan Bung Karno,* Jakarta: *Sinar Harapan,* 1981.

Raziq, Ali Abdar, *Al Islam wa Ushul al Hukm,* (*Bahts Fial Khilafah wa al Hukumah Fi al Islam*), Mesir: Mathba'ah, 1925.

———, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam,* terj. Afif Mohammad, Bandung: Pustaka Salman,1985.

Rasyidi, HM., *Hari Depan Peradaban Manusia,* Jakarta: Media

Dakwah, tanpa tahun.

———, *Islam dan Kebatinan,* Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

———, *Koreksi terhadap Drs. Nurcholis Madjid tentang Sekularisasi,* Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

———, *Keutamaan Hukum Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

———, *Apa itu Syiah?* Jakarta: *Harian Umum Pelita,* 1974.

Renan, Ernest, *Apakah Bangsa itu?* terj. Sunaryo, Jakarta: Erlangga, 1968.

Renswick, *The Story of The Church,* London: Inter Varsity Fellowship, 1968.

Richard, Yan, *Le Shi'isme en Iran, Imam et Revolution,* Paris: Librarian D'Amerique et D'Orient, 1980.

Rosenthal, EIJ, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline,* London: Cambridge University Press, 1958.

———, *Islam in the Modern National State,* Cambridge University Press, 1965.

Rusyd, Ibnu, *Bidayatul Mujtahid,* terj. A. Hanafi, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.

Said, Edward, *Orientalisme,* Bandung: Pustaka Salman, 1985.

Salam, Soclichin, *Bung Karno dan Kehidupan Berfikir dalam Islam,* Jakarta: Wijaya, 1964.

———, *Bung Karno Putra Fajar,* Jakarta: Gunung Agung, 1982.

Sabine, George, A, *History of Political Theory,* New York: Henry Holt and Company, 1954.

Schrieke, B, *Indonesia Sociological Studies: Selected Writtings,* Amsterdams: W. Van Hoeve, 1955.

Schumpeter, Yoseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy,* London: George Allen, Unwin Ltd., 1950.

Salem, Lilia Ben, "La Nation de Pouvoir dans L'evre D'Ibnu Khaldun," dalam *Caihier Internationalaux de Sociologie,* Vol. iv, Juille-Decembre, 1973.

Shirashi, Takashi, "The Disputes Between Tjipto Mangunkusumo and Soetanto Soeriokusumo: Satria *versus* Pandita," dalam

Indonesia, Ithaca: Cornell Modem Indonesia Project, 1981.

Soltau, RH, *An Introduction to Polities,* London: Longmans, 1960.

Sastroamidjojo, Ali, *Tonggak-tonggak di Perjalananku,* Jakarta: PT. Kinta,1974.

Suminto, H. Agib, *Politik Islam Hindia Belanda,* Jakarta: LP3ES, 1985.

Sujatmoko, "Cultural Motivation to Progress: The Exterior and Interior View," dalam Robert N. Bellah, *Religion and Progress in Modern Asia,* New York: The Free Press, 1965.

Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi,* Jakarta: Panitia Di bawah Bendera Revolusi, jilid I, 1964.

———, *Pancasila sebagai Dasar Negara,* Jakarta: Idayu-YPS, 1984.

Syariati, Ali, *Islam dalam Perspektif Sosiologi Agama,* terj. Ibnu Muhammad, Bandung: Iqra, 1983.

———, *Wasiat atau Musyawarah,* terj. M. Hasyem, Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, 1985.

Thomson, David, *Europe Since Napoleon,* Great Britain: Pelican Book, 1968.

Toynbee, Arnold, *La Grande Avanturede L'Humanite,* Paris: Elsevier, 1977.

Umar, A. Muin, *Orientalisme dan Studi tentang Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Washburn, Phili. C, *Political Sociology,* New Jersey: Prentice Hall Inc. Engelwood Cliffs, 1982.

Watt, Montgomery, *Mohammad Prophet and Statesman,* London: Oxford, 1969.

Welch, Claude (ed.), *Political Modernization: A. Reader In Comparative Political Change,* California: Wadworth Publishing Company, 1967.

Wibisono, Yusuf, *Monogami atau Poligami,* Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Wiryosanjoyo, Sukiman, "Tantangan Terhadap Agama Islam," dalam Amir Hamzah (ed.), *Wawasan Politik Seorang Muslim*

Patriot, Malang: LP2LM, 1984.
Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* Jakarta: Hidakarya Agung, 1982.
Yatim, Badri, *Sukarno, Islam dan Nasionalisme,* Jakarta: Inti Sarana Aksara, 1985.
Zaidan, Abdul Karim, *Rakyat dan Negara dalam Islam,* terj. Mujtahid Anwar, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Majalah dan Surat Kabar yang digunakan

Pesantren, No. 3/Vol N, 1978.
Panji Masyarakat, No. 399 tahun xxv, 21 Juni 1983.
Merdeka, tanggal 23, 24, 26 Agustus 1983.
Kompas, tanggal 25 Januari 1981.

INDEKS

Prof. Dr. Ahmad Suhelmi, M.A., Ph.D. lahir di Jakarta, 27 Juli 1962. Menyelesaikan S-1 Jurusan Ilmu Politik FISIP Universitas Indonesia tahun 1987/1988 dengan judul skripsi *Soekarno dan Muhammad Natsir: Polemik Agama dan Negara tahun 1940-an*. Memperoleh beasiswa EMSS (*Equality and Merit Scholarship Scheme*) dari pemerintah Australia untuk studi pada program magister (S-2) di History Department Monash University Melbourne Australia. Ia sempat dibimbing sejarawan terkemuka Prof. M. C. Ricklefs selama studi di universitas itu. Tahun 1992 menjadi ketua Monash Indonesian Islamic Society (MIIS), Melbourne. Tahun 2005 memperoleh gelar Ph.D. dalam ilmu politik dari Department of Political Science, International Islamic University Malaysia Kuala Lumpur dengan disertasi berjudul *Muslim Political Elite and the Revival of the Left in Indonesian Politics, 1996–2001*.

Sampai sekarang tercatat sebagai Guru Besar (Profesor) dan pengajar tetap di program S-1 Reguler dan Pascasarjana Ilmu Politik, Departemen Ilmu Politik FISIP UI. Sejak tahun 2005 menjadi Dosen Inti Penelitian mewakili Departemen Ilmu Politik FISIP UI. Pernah pula menjadi dosen tamu Fakultas Hukum UI, menjabat sekretaris Departemen Ilmu Politik FISIP UI (1996–1997) dan mengajar di beberapa universitas swasta seperti Universitas Jayabaya, Universitas Muhammadiyah Jakarta dan IISIP Jakarta. Selain itu ikut berkecimpung sebagai peneliti di Lembaga Penelitian Pengembangan Ilmu Sosial (LIPPIS, 1988–1991), dan Laboratorium Ilmu Politik (LIP), kini Puskapol FISIP UI (1995–sekarang).

Hasil olah gagasannya dalam bentuk buku-buku dan artikel dalam jurnal ilmiah telah dipublikasikan. Karya-karyanya, antara lain *Pemikiran Politik Barat, Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan*, (sudah 4 kali cetak), *Dari Kanan Islam Hingga Kiri Islam; Islam and The Left, Muslim Political Elite and the Revival of the Left in Indonesian Politics, 1996–2001; Islam dan Kiri, Respons Elite Politik Islam Terhadap Isu Kebangkitan Komunis Pasca Soeharto; Islam dalam Madilog Tan Malaka* (sebagai co-writer); *The Third Heritage, Kontribusi Islam terhadap Renaisans dan Pemikiran Politik Barat*. Buku-buku lainnya di antaranya *Tragedi Soekarno, Islam dan Demokrasi; Kebangkitan dan Keruntuhan Negara Islam Madinah, Studi Kritis atas Sejarah Politik Islam Periode Awal.*

"Buku ini telah merekam dengan baik polemik hubungan agama dan negara dari masa yang paling awal dalam sejarah Indonesia modern, hingga generasi sekarang. Polemik hubungan agama dan negara hendaknya tetap dilanjutkan sehingga pada suatu saat dapat ditemukan suatu *platform* bersama dalam membangun kehidupan berbangsa dengan tetap agama menjadi bagian penting..."

(Prof. Dr. Ahmad Syafi'i Maarif, mantan Ketua Umum Muhammadiyah dan Guru Besar Sejarah UII Yogyakarta).

"Debat mengenai hubungan Islam dan politik sudah terjadi semenjak lama, bahkan sebelum Indonesia mencapai kemerdekaannya. Justru inilah yang ingin ditunjukkan oleh Ahmad Suhelmi dengan mengungkapkan perbedaan antara Soekarno dan M. Natsir pada tahun 1940, perdebatan kedua tokoh itu sebenarnya bukanlah debat dua orang saja, akan tetapi debat antara dua kelompok politik yakni nasionalis sekuler (diwakili oleh Soekarno) dan kelompok nasionalis Islam (yang diwakili oleh M. Natsir). Sejarah politik Indonesia menunjukkan bahwa kedua kelompok ini merupakan kelompok-kelompok utama dalam dunia politik Indonesia sejak rakyat yang tinggal di Nusantara ini mengenal politik modern (yang sering disebut dengan masa kebangkitan nasional) pada awal abad ke -20."

(Prof. Dr. Maswadi Rauf, Guru Besar Ilmu Politik FISIP UI)

ISBN 978-979-456-461-6
9 789794 564615